

المثقفون والسلطة

تركيا نموذجا

د. محمد حرب

أستاذ ومستشار رئيس جامعة صباح الدين في العراق



الطبعة الأولى
الطبعة الثانية

المثقفون والسلطة

تركيا نموذجاً

اسم الكتاب: المثقون والمنطق: تركيا نموذجاً

تأليف: د. محمد حبيب

موضوع الكتاب: فكر سياسي

عدد الصفحات: 176 صفحة

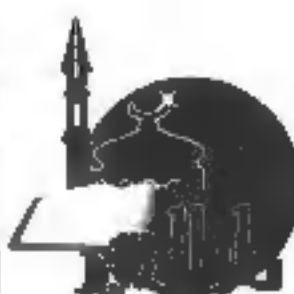
عدد المجلدات: 11 ملزمة

مقاس الكتاب: 17 × 24

عدد النسخ: الطبعة الأولى

رقم الإيداع: 19141 / 2016

التقديم الموثق: 8 - 569 - 278 - 977 - 978



للثقافة والعلوم

التوزيع والتشر

د. د. البشير

darelbasheer@hotmail.com

darelbasheeralla@gmail.com

ت: 01152806533 - 01012355714

1438 هـ
2017 م

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع ، والتصوير ،
والنقل ، والترجمة ، والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي ،
وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من :

د. د. البشير

المثقفون والسلطة

تركيا نموذجا

د. محمد حبيب

أستاذ ومختار رئيس جامعة صباح الدين زعيم

دار البشير
للثقافة والعلوم

المحتويات

| | |
|-----|---|
| 6 | الإهداء |
| 7 | مقدمة |
| 9 | الفصل الأول: الصراع بين العلماء العثمانيين والسلطان |
| 11 | المبحث الأول: المتخلف العثماني وتغير نظام الحكم في الدولة |
| 12 | المبحث الثاني: مواقف العلماء من السلطة من وجهة نظر بدیع الزمان سميد النورسي |
| 139 | المبحث الثالث: آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية ضمن إطار تاريخ الفكر العثماني |

فخامة الرئيس عبد الله كول
الرئيس الحادي عشر للجمهورية التركية

لن أنسى ما حيت تفضلكم باستقبالي اللائق بأخلاقكم الكريمة، ومنحكم لي شرف
المواطنة التركية بإعزاز منكم وتقدير، وحبكم لبلدي الأصلي مصر، وحديثكم لي عن
زياراتكم لها ولقاءاتكم برجالها، وتقديركم لتاريخها، وحاضرها، ومكانتها بين الأمم.
لذلك كله؛ أرجو التفضل بقبول إهدائي كتابي هذا إلى فخامتكم ومزا لكل مشاهري
تجاءكم.

محمّد حريب

مستشار رئيس جامعة صباح الدين زعيم
بإستانبول

Sayın Cumhurbaşkanı Abdullah GÜL
Türkiye Cumhuriyeti 11. Cumhurbaşkanı,

Sen kabulünüzde Zâtımı, yüksek ahlakınıza lâyık bir şekilde karşılamanızı, Türk vatandaşlığı şerefini/pâyesini bahşetmenizi, konuşma esnasında asıl Ülkem Mısır'a sevgi ve takdirlerinizi izhar etmenizi ve ziyaretiniz sırasında, ilgililerle görüşmelerinizden, Mısır tarihinden, şimdiki durumundan ve diğer Ülkeler arasındaki konumundan iletayışla bahsetmenizi kesinlikle unutamayacağım.

Bu nedenle, kalbimde size karşı beslediğim sevginin bir nişânesi olarak zât-ı Âlinize, bu kitabımı hediye olarak takdimimi istirham ediyorum.

Muhammed HARB

İstanbul Şebekhattin Zaim Üniversitesi

Rektör Danışmanı.

مقدمة

إن الدولة العثمانية، دولة قامت على أسس الإسلام من كتاب الله وسنة رسوله واجتهادات الأئمة ومشايخ الإسلام والمفتين، وأنتجت الدولة العثمانية تراثًا قويًا في كل اتجاهات المعرفة، ومن ضمن هذه الاتجاهات ومن بين فروع هذا الأدب، كان أدب شئون الحكم، المتمثل في نصوص العلماء والكتّاب الموجهة إلى السلطة؛ لتتير لها الطريق، فالعالم والحاكم كانا في وحدة واحدة وفي إطار أيديولوجي واحد؛ لأن العالم بعلمه يريد لنوئه أن تقوم على العلم الذي تعلمه، وفي رؤيته حفظ الإسلام واستمراره، وهي الدولة التي يحكمها حاكم وخليفة لكل المسلمين في الوقت نفسه. ومن هنا، كانت مؤسسة العلماء ومؤسسة السلطة مؤسستين لا تتفصلان، توازر المؤسسة الأولى، المؤسسة الثانية، وتدفع بها إلى التقدم، ووصل الأمر إلى أن بعض الكتّاب في الدولة - إن لم يكن كلهم - قد اعتبروا أن الكتابة لحفظ الدولة، إنما هي من الأعمال التي يؤجرون عليها في الآخرة، لذلك كان الولاء من العلماء لأصحاب السلطة.

ومن هنا، جاء هذا الكتاب؛ ليتناول أهمية دور المثقف في تغيير المجتمع وقدرته على تغيير مسار وأيديولوجية الحكم، وتغيير المفاهيم، وتغيير الدولة أيضًا.

وقد كان الترابط وثيقًا بين المثقف المسلم وبين نظام الدولة، سواء أكان شاعرًا أم كاتبًا أم مؤرخًا أم مثقفًا غير متخصص في ميدان من ميادين المعرفة الإنسانية، بائعًا كان أو جنديًا أو ضابطًا. وزيرًا كان أو سلطانًا أو أميرًا، كما تناول الكتاب نماذج من هؤلاء المثقفين متمثلة في موقف العلماء من السلطة من وجهة نظر بديع الزمان سعيد النورسي، ذلك العالم الداعية الفيلسوف الذي عاش عهديين: عهد إسلامي حتماني متمثل في الدولة العثمانية، وعهد تركي علماني متمثل في الجمهورية التركية، بديع الزمان سعيد النورسي في موقفه تجاه السلطة الجديدة، تلك التي في نمط جديد، لمن دواعي انتباه الباحثين في الشأن التركي، وهنا تأتي فكرة تقريب فكر النورسي تجاه السلطة إلى قراء الفكر الإسلامي وإلى المطلعين على التراث الإسلامي. كانت أفكار النورسي السياسية،

وإصراره عليها نتيجة للصراع بين الإسلام وغير الإسلام في تركيا، وهل كانت أفكار النورسي نجاة السلطة - ذلك الاتجاه غير المسبوق من علماء المسلمين في التاريخ الفكري العثماني والتركي - وغير ملحق أيضًا إلى اليوم - ترى حل أفكار النورسي تجاه السلطة جاءت نتيجة لشدة السلطة التركية في تنفيذها لأيديولوجيتها بالقوة؟ وهل كان ذلك منارة وثيقة؛ نحسب لهذه الشدة. كما تناول الكتاب آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية ضمن إطار تاريخ الفكر العثماني، كذلك تناول كتب الفتوحات العثمانية وأهميتها في كتابة بحوث الخليج والجزيرة العربية، وهي الكتب التي تصور بطولات السلاطين العثمانيين وقوادحهم وجنودهم في الحروب والغزوات التي شنوها على أعدائهم.

وقد جاء الكتاب في فصل واحد مقسمًا إلى ثلاثة مباحث، تناول فيه المبحث الأول: المثقف العثماني وتغيير نظام الحكم والعبيراع بين العلماء العثمانيين والسلطان، وتناول المبحث الثاني: موقف العلماء من السلطة من وجهة نظر بدیع الزمان سعيد النورسي، بينما تناول المبحث الثالث: آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية ضمن إطار تاريخ الفكر العثماني.

والله تعالى ولي التوفيق، إنه نعم المولى ونعم النصير.

د. محمد حبيب

إِفْصِيكَ الْأَوَّلَ

الصراع بين العلماء، العلماء الدين والسلطان

المبحث الأول:

المثقف العثماني

و تغيير نظام الحكم في الدولة

المثقف وتغيير نظام الحكم في الدولة

1- علاقة الدولة العثمانية بالإسلام:

لم يكن مفهوم الدستور معروفًا في ذهن المثقف العثماني منذ أن ظهرت الإمارة العثمانية في التاريخ عام 1299 م، وحتى سنوات التحول المعروفة بالتنظيمات⁽¹⁾ ذلك لأن هذا المثقف. والتي تحكمت في كل تربياتها الحقوقية، وفي كل إجراءاتها الإدارية، منظومتان شكلتا مصادر الثقافة العثمانية في الحكم، لدى هذا المثقف.

هاتان المنظومتان هما:

- الشرع الإسلامي.
- القانون العثماني.

الشرع الإسلامي: هو ما أطلق عليه العثمانيون اصطلاح «شرع شريف»، وهو الأحكام الشرعية المستقاة من كتب الفقه الإسلامي، وهي كتب اتخذت المصادر الأصلية للحقوق الإسلامية، أساسها ومبناها.

والقانون العثماني: وهو في المصطلح العثماني «قانون سيف»، ويعني مجموعة القوانين العثمانية والتي تنقسم بنورها إلى قسمين:

الأول: وهو ما يتعلق بالمؤسسات الإدارية، وهو قسم لم يتغير عبر أربعة قرون - إلا ببعض تعديلات طفيفة. وظلت أحكامه مطبقة منذ إعداده في زمن السلطان محمد الثاني

(الفاتح)، وظل مستمراً حتى عهد التنظيمات.

والقسم الثاني: وهو يشكل أساس القوانين، التي تقترب من الخصمالة قانوناً، ويحتوي على الأحكام العامة المتعلقة بالأمور العسكرية، والجزائية، والمالية، والسياسية، والرحاوية^(١). وقد طبقت الدولة العثمانية «الشرع الشريف» في كل الميادين التي نظمتها الأحكام الشرعية. أما في ميدان الحقوق المرفقة فقد طبقت الدولة «القانون العثماني»^(٢).

لذلك لم تجد الدولة العثمانية احتياجاً لتدوين دستور يجمع كل هذا في بوتقة واحدة، وهكذا فهم المثقف العثماني، أسس تسيير الدولة، كما فهم هذا المثقف أيضاً أسس الحكم في دولته، وأن حاكمه مقيد بمجموعة الحقوق المسماة بالشرع الشريف، وأن هذا الحاكم «السلطان» مسئول - بالتالي ومعنوياً - أمام الله صاحب الحاكمية الأصلية وبالتالي، أحكامه^(٣).

2 - رؤية أوروبية لعلاقة الدولة العثمانية بالإسلام:

في تقرير مفصل عن أسس نظام الحكم في الدولة العثمانية يمكن إيجازه هنا بغية الإفادة منه في تجلية وعرض الرؤية الأوروبية للحكم الإسلامي، مما يمكن أن يكون له دلالة ذات مغزى عند التمرس - بعد ذلك - لموقف المثقف العثماني المتأخر في رفضه فكرة الأصالة.

كتب هذا التقرير قاتوناً هولندياً غير مسلم رأى «أن الدولة العثمانية دولة مسلمة الحكم والأحكام. الحقوق فيها - في رؤية المسلمين - أوامر إلهية، هذه الأوامر تنقسم إلى قسمين: ديني ودينيوي. يعني عبادات ومعاملات، وكلاهما متعم للآخر ولا انفصال بينهما. والقرآن - كما يراه المسلمون - كتاب مقدس فيه الأوامر الإلهية وبميد كل البعد من الشك، والأحكام القانونية، التي يحتويها القرآن، وتشمل كل ميادين الحقوق في شكل أحكام منفصلة أو في شكل أسس عامة، والقرآن مصدره الوحي، وليس الإلهام، والقرآن - عند المسلمين - كتاب تسري أحكامه، بل وكل حرف من حروفه على كل

الأراضي وحلى كل الأزمنة. هذا عن القرآن، أما السنة فهي أفعال النبي: كلمات وعمل. والفرق بين السنة والقرآن أن السنة ليست من طريق الوحي، وإنما من طريق الإلهام، يلقيه الله في قلب النبي. يرى المسلمون أن النبي محمدًا بشر، لكنه نبي ورسول: صادق الكلمة وصادق العمل، إنسان ممتاز لأنه جمع في شخصه كل الأخلاق الحسنة وكل العلم، وذلك بإحسان من الله إليه هو، والنبي محمد ﷺ - عند المسلمين - مبلغ القرآن ومشمع الدين. والخليفة أو السلطان أو بمعنى آخر الإمام الشرعي، هو وكيل الله على الأرض، وهو المسئول أمامه، مكلف بإطاعة أحكام القرآن والسنة. وإذا حدث وترك هذا السلطان ما كلف به من إطاعة الأحكام الواردة في القرآن والسنة، فلا يمكن لهذا السلطان أن يكون مطاعًا من رعيته، ويجب على السلطان أن يشاور المهرة والمفتشرين عندما يقرر بإدارة الدولة، وسلطة السلطان الخليفة محدودة مباشرة مشروعة، والقانون الإلهي في الإسلام يقيد استبداد السلطان، والشرعية التي بلغها النبي للناس ليست قابلة للتفسير ولا للأرجحة في أي وقت من الأوقات، وأعتقد اعتقادًا واضحًا أن الشيء الذي ترخبه أوروبا من الدولة العثمانية - وهي دولة دينها الرسمي هو الإسلام - أن يغير الأتراك دينهم، وبالتالي ترخب أوروبا أن تتحول الدولة العثمانية المسلمة. وبشكل الإسلام من عنصرين: الدين والدولة. والشرعية لا تفصل بين الدين والدولة ولهذا السبب يجمع الشرع الشريف كلًا من العبادة والمعاملات معًا، والسلطان هو الحاكم الحقيقي للدولة، وهو أيضًا قائدتها العسكري وإمامها الأول. وكما أن الحكومة في الإسلام مسئولة عن تنفيذ الأحكام الشرعية وتحصيل الضرائب فإنها أيضًا - بنفس القدر - مسئولة عن إجراء المعاهدات. والمعنى الذي يعطيه المسلمون للشرعية لا يشبه معنى القانون عندنا في الغرب. الشرعية - عند المسلمين - عبارة عن القرآن أولاً ثم السنة ثانيًا ثم الفتاوى ثالثًا. والفتاوى تعني الروى الحنفية التي قال بها الأئمة والمجتهدون المتخصصون في علم الفقه. أصل الأساس في كل الأحكام الحقوقية، هي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، وتعتبر قواعد العرف والعادات في حكم القانون المكمل للأحكام الشرعية الشريفة، ولا يمكن للدولة أن تنفذ أي فرمان أو إرادة سلطانية أو أي قانون يصدره السلطان إلا إذا صدق عليه شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية^(١).

لهذه الرؤية الحنرفية أهميتها، فهي أساس من أسس فكر هذا البحث، والذي تنضج

فيه النظرة العلمية لمفهوم الحكم في الدولة العثمانية ونيات الغرب وأطماعه في الدولة العثمانية المسلمة، وهي جواب للمثقف العثماني الذي رفض - كما سنرى فيما بعد - تراثه في الحكم، واتجه يتلمس أسس حكم الدولة ليس في الفكر الإسلامي، وإنما في الفكر الغربي.

ويجب أن نلاحظ هنا - بناء على ما سبق - نقطتين مهمتين ستفيدنا في هذا البحث هما، الأولى: أن السلطان لا يستطيع، بل وليس من حقه إصدار أوامر بمفرده، وهو في ذلك مقيد تمامًا بالشرع الإسلامي، وأن السلطان - بالضرورة - يخضع هو الآخر لكل ما هو في الشريعة من قوانين وأحكام. والثانية: أن النظام المعمول به في الدولة الإسلامية - وبالتالي في الدولة العثمانية - هو نظام شوروي.

هاتان النقطتان متشكلان - فيما بعد أيضًا في هذا البحث - نقطة الاتحاد في موقف العثمانيين من نظام الحكم الإسلامي في مواجهة الغربي.

3 - صفات المثقف العثماني في عهد الأصالة

- الثقافة العثمانية الأساس:

من صفات المثقف العثماني في عهد الأصالة التي ميزته أنه نهل من سبعة روافد أساسية هي على التوالي: القرآن الكريم، والحديث النبوي، وقصص الأنبياء والأولياء، والتصوف، وشاهنامة الفردوسي، والنظرة العلمية الإسلامية، والعناصر والموامل المحلية⁽¹⁾.

إن نظرة على مقررات التعليم تقنع بإسلامية الثقافة أساس المثقف العثماني في دور الأصالة، إن الطالب - نواة المثقف - كان عليه منذ التحاقه بالمدرسة وحتى تخرجه ليوجد مكانته في المجتمع؛ أن يدرس كتبًا شتى في شتى فروع العلم. وكانت الكتب المدرسية تضمن للطالب أن يحصل على معلومات دينية وعلوم دنيوية، تنفعه عند تخرجه في أمور الدين والدنيا. ويمكننا القول إن الهدف الأساس من التعليم في المدارس العثمانية هو تكوين متعلم ومثقف يتمتع بمظومتي العلم والأخلاق، وقد جاء في مقدمة أحد القوانين

العثمانية التي استهدفت تنظيم الحياة التعليمية في عهد السلطان سليمان القانوني: «اعلم أن المناطق في نظام العالم وصلاحي أحوال بني آدم، والباحث على تدوين نسخ الخلائق والداعي لإنشاء الدولة والحفاظ هو تحصيل المعرفة من جناب رب العالمين، وتكميل علوم الأنبياء والمرسلين». ويكشف لنا هذا النص عن آراء رجال الدولة العثمانية ونظرتهم إلى العلم، كما نفهم أن الهدف من التعليم هو أولاً إضباح العلم والحكمة، ثم القضيبة والمعرفة والدين والشرعة وتطوير المواهب والملكات الإنسانية، هذا أساس المثقف العثماني في عهد الأصالة.

لتكوين أساس هذا المثقف العثماني، كان على طالب العلوم مراعاة التمكن من: صرف ونحو اللغة العربية، والمنطق، والحديث النبوي، والتفسير، وآداب البحث، والنوع، والبلاغة، والكلام، والحكمة، والفقه، والفرائض، والعقائد، وأصول الفقه، والحساب، والهندسة، والجبر، والفلك، والفيزياء، والميكانيكا^(١٠).

ولم يغفل العمل الأدبي والفكري أو حتى دواوين الشعراء في عهد الأصالة، وكلها من إنتاج هذا المثقف العثماني - من إشارة إلى آية قرآنية أو حديث أو تلميح لحديث نبوي أو قصة ولي من أولياء الله، ويتصف الأدب العثماني في تلك الفترة - أي عهد الأصالة - بالأعمال الذهنية الإسلامية ولعل ذلك كان يقصد نشر الدين الإسلامي، وشرح أركانه للناس بشكل أفضل، مثل ترجمات القرآن الكريم بين سطورهم، وترجمات سيرة النبي ﷺ، والمعاجم المنظومة التي استهدفت تعليم المعاني العربية في القرآن الكريم، وأهم اصطلاحات الصوفية وتعابيرهم أخذت من القرآن الكريم: كالذكر، والسر، والقلب، والتجلي، والعلم، واليقين، والنور، وإلى غير ذلك. أي كان من صفات المثقف العثماني في عهد الأصالة نشر الإسلام^(١١). والجدير بالذكر أنه ما من مثقف إلا وكان يعرف اللغات الإسلامية الرئيسة الثلاث، وهي التركية والعربية والفارسية^(١٢).

4 - نموذج المثقف العثماني الحاكم:

السلطان محمد الفاتح:

والسلطان محمد الفاتح (1413 - 1418) نموذج المثقف العثماني في عهد الأصالة. وقد اكتملت مقوماته الثقافية العثمانية الخاصة، خاصة وإذا وضعنا أمام أعيننا أن فتح استانبول قد أدخل في عناصر الثقافة العثمانية عناصر أخرى لم تكن موجودة من قبل، نظرة عصره للفن مثلاً، مع اعتبار أن عهد الأصالة امتد حتى تباشير التنظيمات. محمد بن مراد، وهو السلطان محمد الثاني الذي عرف بالفاتح كان على معرفة منظمة بالأدب الإسلامية الرئيسة: الأدب العربي، والأدب الفارسي.

ديوانه، وصفه، وصفته:

ودرس دراسة منظمة أيضاً الفلسفة الإسلامية على هادة أهل العلم في عصره وأتاح - كراع للعلوم والآداب - الفرصة لتطوير اللغة العثمانية.

كان السلطان محمد خليفاً في اللغة العربية؛ نظرًا لعناهج الدراسة، التي كونت طلاب العلوم والمثقفين في هذا العصر، هذه الدراسة التي اعتمدت على الاهتمام بالنحو والصرف، والبلاغة، والعروض من علوم اللغة العربية. كما أن الدراسة الخاصة التي يتلقاها الأمراء في قصر السلطان العثماني - خاصة في عهد الأصالة - أثرت في حفظ الفاتح من القرآن الكريم وفهمه للحديث النبوي والتفسير والفقه. هذا عن جانب تنمية صفات المثقف العثماني فيما يتعلق بمكونات الثقافة الإسلامية. وبالطبع لا يدخل في نطاق هذه الدراسة العلوم التي كان لابد له من معرفتها، كقائد عسكري عثماني يواجه أوروبا؛ فتعلم من لغات الأوروبيين، وتعلم فنون الحرب، وما يستتبع هذا من دراسة الرياضيات والفلك والميكانيكا⁽¹⁾.

أفاد السلطان الفاتح من مجالس الأدب في عصره، وهي مجالس كان يديرها هو بنفسه في قصره، ويحضرها أساطير شعراء عصره مثل أحمد باشا، وسنان باشا، وتبعاني، ممن أسهموا في تطور ولقاء الشعر العثماني والشعر العثماني. وكان الفاتح أول من رتب من بين السلاطين العثمانيين ديواناً فيه أجمل الغزليات والفصائد الشعرية، وبالتالي فقد أصبح أول شاعر في الأسرة الحاكمة العثمانية.

ولغة الفاتح في ديوانه تعتمد على اللغة العثمانية التي أخذت تكاملها في القرن الخامس عشر الميلادي، وكان حريصاً في شعره على الجمال الخارجي للمصراع - وهو وحدة القصيدة العثمانية - وسلامته، وامتاز في شعره باستخدام المضمون والمفهوم استخداماً ناجحاً، ويكثر في أسلوبه استخدام المحسنات اللفظية، وكان هذا من سمات الشعر العثماني في عصره. وغزلياته تفصح عن رقة روحه الكامنة في مزاجه المعاد وقت الحرب، كما تفصح في الوقت نفسه عن الجمال الكامن في تكوين الفاتح كإنسان محب، وأشعار حب الفاتح فيها تواضع عظيم ورقة تعطي قيمة الحب والمحبوب فوق كل سلطة وعرش، وهو حب رمزي اتخذ الأخلاق الإسلامية والعفاف أساساً.

والأدب العثماني في عهد الأصالة يتميز بالأخلاقيات العالية والعفاف، بحيث يبدو هذا واضحاً في أغلب أدب المثقفين في هذا العصر، سواء أكان ملتزماً بالتعبير عن الحياة الاجتماعية أم المفاهيم الفكرية الفلسفية. ونقصد بأدب المثقفين هو النتاج الأدبي والفكري لهؤلاء الذين تلقوا تعليماً منتظماً حتى تفرق بينهم وبين وجوه الأدب الشعبي^(١٢).

إن رؤية الفاتح - كمثقف - لنظام الحكم، الذي هو نفسه أساس من أسسه المنظرة له. كانت بالضرورة قد تشكلت من النظام التعليمي، الذي نشأ عليه في إطار مقررات التعليم العثمانية، التي اهتمت على دراسة العلوم الإسلامية. وفي إطار تكوين المثقف العثماني عامة في عهد الأصالة، هذا المثقف ارتبط بالسلطة وبالقيادة السياسية، فقد كانت هناك رابطة تربط بين القيادة السياسية للأمة العثمانية وبين الشعب العثماني، هذه الرابطة نجعل للقيادة والشعب هدفاً مشتركاً^(١٣) وهو إعلاء الإسلام ونشر الدعوة الإسلامية، وتحقيق مبدأ الجهاد الإسلامي، وهي معان أجاد الفاتح التعبير عنها^(١٤).

من هنا نستطيع القول إن المصادر الأساسية لفكر المثقفين العثمانيين في عهد الأصالة تكاد تكون واحدة. وإذا جاز لنا أن نطبق هذا على المصادر الأساسية لفكر محمد بن مراد أي السلطان محمد الفاتح، فنجد أنها: القرآن الكريم والحديث النبوي والعلوم الإسلامية، ثم تلقين وتعليم أساتذته الخصوصيين، ويمكن أن نكتفي منهم بمثل واحد هو الشيخ آق شمس الدين، الذي عرف بأنه معلم الفاتح ومربيه، والذي ألقى على الفاتح دروساً منتظمة في مجال العلوم الإسلامية الأساسية في ذلك العصر، فهو الذي حفظه القرآن الكريم، ودرس له السنة النبوية والعلوم الإسلامية، واللغات الإسلامية: العربية،

والفارسية، والعثمانية، كذلك علّم الفاتح الرياضيات والفلك والتاريخ. كان الشيخ آق شمس الدين كبيراً للمربين الذين أخذوا على عاتقهم تعليم الفاتح وإعداده منذ أن كان الفاتح - وقبل أن يُلقب بالفاتح - أميراً على مغنيسيا ليتدرب على الحكم في سن مبكرة، وكان لا بد أن تؤثر مجموعة العلماء المربين - وعلى رأسهم الشيخ آق شمس الدين - في ثقافة محمد بن مراد: ثقافياً وكذلك عسكرياً وإدارياً، ومما سجله التاريخ أن الشيخ آق شمس الدين هو الذي بث في الفاتح منذ أن كان أميراً يتدرب على إدارة شئون الحكم بأنه هو المقصود بالحديث النبوي: «لنفتحن القسطنطينية، فلنعم الأمير أميرها، ولنعم الجيش ذلك الجيش»⁽¹⁶⁾.

ومما زاد في تأثير الشيخ آق شمس الدين في تنمية ثقافة الفاتح أن الأول كان عالماً وفقيهاً، وكانت له بحوثه في علم النبات والطب الروحي (النفس) والطب البشري، فهو واضح تعريف الميكروب والعدوى، وكتب عن السرطان، وله كتاب مادة الحياة وكتاب الطب، كما أن له مصنفات باللغة العربية، وهي لغة العلوم في الدولة العثمانية في عصره⁽¹⁷⁾.

5 - المخطط العثماني والدولة في بداية عهد الاتصال بالغرب:

كانت أولى مزايا النظام الحاكم العثماني، هو النظام الإداري: العامل الأساس في ارتفاع الدولة العثمانية من مجرد إمارة تُغر إلى دولة عظمى، وكانت إحدى نقاط هذا النظام المحكم هي ربط مجتمعات غاية في التناقض والتضيق إلى مجتمعات مترابطة بالمركز ربطاً مُحكمًا. ومرة ذلك هو اهتمام الدولة باحترام العرف والتقاليد لكل منطقة من مناطق الدولة، كذلك اهتمام الدولة بالفروق بين ظروف المجتمع في كل منطقة دون ضغط، ولا تقوم الدولة بتوحيد العادات الاجتماعية لمجتمعات تبدو مناطقها أحياناً متناقضة.

إن تأسس العثمانيين لسلطة قوية محسوسة تصل إلى أقصى أماكن في الدولة؛ جعل الدولة تسيطر على كل أقاليمها بكادر من الموظفين ذوي ومنظم، ولما كانت أجهزة الأمن تضمن السكون، وتتيح الفرصة لجميع الضرائب بانتظام، وتؤمن للمحاكم القيام بدورها

في كل مكان وتقوم الدولة بالتعداد السكاني في أوقات معينة- تعداد سكان الدولة في القرن السادس عشر على سبيل المثال- تمحى في عدد المنازل وعدد الأسر في كل الأحياء السكنية، وعدد الرجال في كل منزل ومقدار الضرائب عليهم، ويتم تسجيل كل هذا في دفاتر «تحرير الأراضي والضرائب» وهي دفاتر رسمية، يتابع من خلالها- المركز- تطورات المدن وتحديد الضرائب⁽¹⁸⁾.

ساهمت سلطة الدولة بهذا المفهوم، في وضع سياسة تهجير وإسكان للقبائل التركية الوالدة من آسيا الوسطى- دوماً- إلى الأناضول، وألزمت القبائل بها متخذة في ذلك انتدائير التي تجعل هذه القبائل موالية للمركز، منذ بداية الهجرة إلى الأناضول. وبهذه السلطة الإدارية قضت الدولة على الإقطاع وعلى الإقطاعيين أيضاً بحيث لم تمكنهم الدولة من معاداة المركز، ولم يدع المركز فرصة لازدهار الإقطاع وتحكمه في مصائر الناس، فلم تكن الدولة- نظامها المركزي القومي- تترك الإقطاعي وحريته في التصرف، فهو مقيد بالإحصاءات ودفاتر تحرير الأراضي ومقدار الضرائب المفروضة عليه وعليها، وبهذا كان «النظام العثماني» بملكية الدولة للأراضي- قد أخلق الطريق أمام تكوين مراكز قوى من شأنها تمزيق وحدة الدولة ممثلة سلطة المركز⁽¹⁹⁾.

وكان نظام الضرائب والمالونة العاقلة في تطوير المؤسسات الاجتماعية في البلاد المفتوحة وتحرير العثمانيين لأهالي هذه البلاد من نقل الضرائب المفروضة عليهم من السلطات السابقة على الإدارة العثمانية، وإلغاء العثمانيين- بموجب قوانينهم الخاصة للإسلام- للشجرة من هذه البلاد المفتوحة، بحيث أن العثمانيين قد نقلوا هؤلاء الأهالي من نظام التطهير الإقطاعية الجزائية، إلى نظام تقديرات ضريبة قانونية تستند إلى شرع ثابت، كان هذا في الوقت الذي كان فيه الأوروبيون يمانون من محاكم التفتيش ومن اشتعال الممارك المذهبية. في نفس هذا الوقت، كانت الدولة العثمانية تعترف لشعوبها- والنصرانية منها بالطبع- بحرية الرضان وعدم الضغط لتغيير الدين أو المذهب، ويكفي للدلالة على ذلك أن كان عدم النصارى في الدولة العثمانية عند وفاة مؤسسها عثمان (توفي عام 1325 م) يبلغ مليون نصارى، مع أن كل مجموع التعداد السكاني في هذه الإمارة في نفس هذا الوقت ثلاثة ملايين نسمة⁽²⁰⁾.

استمر هذا الوضع حتى القرن 17، أي حتى حدثت حركة الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح (1498 م)، مما أطفد الأناضول مكاتة كجسر بين الشرق والغرب، مما أثر على

اقتصاديّات الدولة العثمانية، وكذلك ظهور حركة الاستعمار العالمية، واكتشاف أمريكا وتدفق الذهب على أوروبا، مما جعل للوضع الاقتصادي في أوروبا أسبولة كاملة، وفي العالم العثماني «ركود اقتصادي»، فالسعر الذي كان يراه العثمانيون كبيراً كان الأوروبي يراه قليلاً، وبالتالي أخذ التاجر الأوروبي يشتري من السوق العثمانية ما يريد، مما دفع الأسعار إلى الزيادة وحدوث أزمة مالية رهيبة في الدولة العثمانية في القرن السادس عشر، بعد أن ظلت الأسعار مستقرة طوال قرن كامل أي من عام 1450م - 1550م على سبيل المثال. ونظرًا لزيادة الطلب؛ بدأ الانهيار بصيب الدولة العثمانية نتيجة إهمال التطبيقات الحقوقية، وكان ذلك مع حلول القرن السابع عشر، وبمعنى أوضح عندما لم تطبق الحقوق الإسلامية في الدولة بدأت الدولة في الفساد، وبدأ ظهور المشكلات الإدارية والاجتماعية والضيق المالي والتمردات ضد سلطة مركز الدولة⁽²¹⁾.

حينها أخذ المثقفون يرون أن من واجبه تشخيص الفساد، وتقديم ما يصلح صحة الدولة. وأخذ عدد من كتّاب الأخبار والمؤرخين والأدباء - منذ القرن السابع عشر - يسجلون بعض نقاط الضعف في الدولة، وثبتت بعض مثالب الإدارة العثمانية، بل ذهب بعضهم - مثل المؤرخ العثماني نعيما وهو من مؤرخي القرن الثامن عشر الميلادي، الذي تميز بصدق النقل والقول⁽²²⁾ - إلى طرح إمكان إدخال إصلاحات في الدولة، وأخذ المثقف العثماني مثل كاتب جليلي⁽²³⁾ المستنير، وخاصة ذلك المثقف الذي اتصل بممثلي الدول الغربية في اسطنبول يدرك الحاجة إلى ضرورة إنهاء الأمة من ضعفها والدولة من انهيارها، ووجد المثقفون خاصة بعض هؤلاء القادة الإداريين أو المحيطين بصانعي القرار وأصحابه؛ الرغبة في تحسين نظام الحكم العثماني - وليس تغييره - والتحسين يعني استعادة سلطة الحكومة، وتطبيق الأحكام واحترامها، وإصلاح الأجهزة الإدارية ومكافحة إساءات السلطة⁽²⁴⁾.

وجدت الدولة نفسها في حاجة إلى تعديل الوضع القائم بعمل حركات إصلاح كبرى؛ لتستعيد قوتها، وبدأت هذه الحركات في عهدي عثمان الثاني 1618 - 1622م ومراد الرابع 1623 - 1640م، هذه الإصلاحات التي أدارها آل كوبرلي، والتي يمكن القول إنها قامت على أساس تاريخ وثقافة الدولة العثمانية؛ لإضفاء الحيوية على مؤسسات الدولة، والنتيجة لم تفلح هذه المحاولات الإصلاحية رغم أن عهد آل

كوبريلي تميز بالاستقرار الحكومي والتصحيح السياسي واستعادة هيبة الدولة؛ ذلك لأن الإصلاح لا يتجزأ، وإنما كان لابد أن يشمل النظام كله، نظام تشغيل الدولة⁽²⁴⁾.

غابت بعد ذلك عرامة الدولة وكفاءتها، وأخلت أسس هذه الدولة تهتز أكثر وأكثر، أن الإدارة المالية في الدولة التي اتسمت من قبل بدقتها أصبحت بالإهمال، والتميز أسند إلى المدنيين بعد أن كان مقصوراً على الأداء العسكري، وأخلت مرتبات الانكشارية في التوقف كما أصبحت هذه المرتبات غير منتظمة الدفع، وضعف الانضباط العسكري بين فرقة الانكشارية. وبعد أن كان الانكشاري يعرف بالعزوية والتفرغ للمسكينة والإقامة في الثكنات، أخذ هذا في التزوج والإقامة خارج المحسكرات، وعيش الحياة المدنية، وعمل في التجارة ويتمرد على السلطة المركزية⁽²⁵⁾. وعجزت الفرقة الانكشارية التي انصفت بالإقدام، وارتبطت الفتوحات العثمانية باسمها، عجزت عن إحراز انتصارات على البنادقة - وكانوا الأضعف - يُضاف إلى ذلك ضعف تكوين السلطان رأس الحكم في الدولة، فإذا أضفنا تزعم الاستقرار في المقاطعات، أفر كنا مدى التدهور الذي أصاب الدولة⁽²⁶⁾.

بعد ومضة العهد الكوبرلي في سماء حركة إصلاح الدولة، الذي يمكن أن نسميها عهد الإصلاح الأول، جاء عهد السلطان أحمد الثالث (1703-1730) والذي سُمّي بعهد الإصلاحات الثاني.

في هذا العهد، حدثت حركات جديدة في الفعاليات العلمية والأثار المعمارية في مختلف أرجاء الدولة، خاصة حركة الترجمة إلى اللغة العثمانية ومثالها ترجمة عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، من تصنيف بدر الدين العيني العتايي، وكذلك ترجمة أرسطو، كما قرئت في هذا العهد حركة استنساخ المخطوطات العلمية الإسلامية. في هذا العهد - عهد أحمد الثالث - بدأ العثمانيون يأخذون من الغرب أفكاراً إصلاحية عن طريق السفراء، وأرسلت الدولة عام 1720، ذلك المتحف العثماني البارز، يكرمي معز محمد جلبي، إلى فرنسا في سفارة أثرت تأثيراً كبيراً على السلطان وحاشيته وكبار رجال الدولة، وهو تأثير لم يتمد المظهر إلى الجوهر⁽²⁷⁾.

يكرمي سكر محمد جلبي:

يكرمي سكر محمد جلبي استطاع التأثير في أصحاب القرار في الدولة، وهو أشهر نموذج للمثقف العثماني عند بداية انفتاح الدولة العثمانية على الغرب. وقد نشأ في فرقة الانكشارية وتدرّب في معسكراتها وترقى في مدارجها، وهو من هؤلاء المثقفين العثمانيين، الذين احتكوا بالغربيين، وتعرف على الشخصية الغربية. لقد كان يكرمي سكر محمد جلبي عضو الوفد السياسي العثماني، الذي وقع معاهدة قارلوفجه عام 1718م^(١٩). وكان بدرجة «مرخص ثان» وعُرف هذا المثقف بجهوده في ميدان الثقافة العثمانية عندما تعاون مع إبراهيم متفرقة بدءاً من عام 1724م حتى أمكن تحقيق مشروع إقامة المطبعة في الدولة العثمانية آنذاك^(٢٠).

وبعد 22 عاماً على معاهدة قارلوفجه أولى الهزائم العسكرية المهمة في تاريخ الدولة العثمانية، يسافر يكرمي سكر محمد جلبي بأمر أيضاً من السلطان أحمد الثالث ودرجة سفير فوق العادة إلى باريس؛ ليتعرف - لأول مرة - على حضارة الغرب ولأ سيما جوانب التميز فيها. وكتب عن سفرته هذه كتاباً اشتهر بعنوان سفارتنامه فرنسا أو سفارتنامه يكرمي سكر محمد جلبي.

«يتقد المثقف العثماني - في نموذج يكرمي سكر محمد جلبي - أنه بحث في الغرب، ليس على علة تفهيم، ولكن كان همه الأول البحث عن المظاهر الخارجية للمدنية الغربية، التي كانت الدولة العثمانية ترنو إلى التعرف عليها؛ بغية تعديل في مسارها الممنني لتتخطى جوانب الضعف الذي ران عليها. وهذا ما حدث فإن يكرمي سكر محمد جلبي، قد ركز في كتاب سفرته المذكور على وصف المظاهر الخارجية لأوضاع أوروبا الجديدة - وقتها - ولم يركز على أسس قيام النهضة في أوروبا. إذ يصور لنا بحسه المرحف ما شاهده في فرنسا عام 1721م من انتظام المدن والشوارع، وما رآه من المدارس والمعامل والمتاحف والمراصد وأنوال السجاد وتنظيم الحدائق والغابات

وقنوات الأنهار، وما شابه ذلك من الأمور، وكان هذا السفير يعجز أحيانًا عن ستر حيرته وإعجابه عند مشاهدته أشياء تثيره»⁽³¹⁾.

ويكفي للدلالة على تأثير هذه السفارة لدى المثقفين النخبة في الدولة، ومدى الاهتمام بالمعلومات التي جاء بها، والدلالة على تكوين اهتمامات المثقف العثماني في مرحلة الانفتاح هذه أن ظهرت من هذه السفارة - أي كتابها - خمس طبعات: طبع مرتان ضمن الجزء الخامس من تاريخ راشد من صفحة 330 إلى صفحة 367، وذلك عام 1740م، ثم طبع مستقلًا عام 1866م، ثم في عام 1889م، ثم قام علي معاوي بطبعه في باريس عام 1872م⁽³²⁾.

كانت ثقافة بكرمي سكر محمد جلبي ثقافة عثمانية، تجلت في ترجمته لكتاب الشجرة الإلهية للشهرزوري بعدما يقرب من مرور 418 عامًا على وفاة مؤلفه، ويبدو أن هذه الترجمة العثمانية قد أنجزها مترجمها بإعاز من الصدر الأعظم الشهيد علي باشا (توفي عام 1716م). ولم يكن اهتمامه بالترجمة فقط مع أن الترجمة كانت من سمات هذا العصر، بل إنه ألف رسالة في مظهر مصر، الذي عاشه والذي عرف باسم «لآله دوري» بمعنى عصر زهرة اللآله، وهي شقائق النعمان أو الخزامى أو الزنبقة، وذلك لفيلة زراة زهور شقائق النعمان فيه، والتي تعتبر مظهرًا من مظاهر الترف العثماني، ورسالته بعنوان «لآله رسالة سي»⁽³³⁾.

7 - مظاهر الحياة الغربية في الدولة العثمانية:

بداية الانفتاح على الغرب:

والواقع أن السلطان أحمد الثالث بعد من المثقفين العثمانيين، وكان بالضرورة يتوق إلى الاستقرار في مؤسسات الدولة، وقد حدث بالفعل أن ساد البلاد نوع من الاستقرار كان هو السمة الغالبة للإدارة العثمانية في عهده، وكانت في عهده شخصيات نالت إعجاب السلطان نفسه، وإعجاب النخبة المثقفة الغربية من مصادر اتخاذ القرار: الداماد إبراهيم باشا⁽³⁴⁾ الذي تولى الصدارة العظمى في هذا العهد لفترة طويلة ندى أيضًا على

الاستقرار وهي مدة اثنتي عشرة سنة وأربعة أشهر 1817 - 1730، وشيخ الإسلام عبد الله أفندي الذي تولى المشيخة الإسلامية على مدار نفس هذه الفترة⁽⁹⁾.

ومع الاستقرار في الجهاز التنفيذي في الدولة يعني الصدارة العظمى، ظهر اهتمام الدولة بالعلاقات الدبلوماسية مع الدولة الغربية، وقد أصبحت الدولة على فهم أسباب تقدم الغرب والاطلاع على أساليب الحياة فيه وإنجازاته التقنية، وخاصة إصراره على تأكيد أن الدولة العثمانية ترمي إلى الحفاظ على علاقات سلمية بالدولة الغربية. فكشفت الدولة العثمانية اتصالاتها مع ممثلي الدول الأجنبية في اسطنبول، وأوفدت مراقبين عثمانيين إلى أوروبا، علاوة على السفراء الذين أرسلتهم الدولة إلى العواصم الرئيسية في أوروبا: فيينا، وباريس، وموسكو، وهولندا. وكان أبرزهم وأكثرهم للمجتمع العثماني هو يكرمى سكر محمد جلبي، الذي أصبح بالضرورة داعية الثقافة والمدنية والتقنية الفرنسية، إلى درجة تأثير الصدر الأعظم في الدولة بكتاب سفارته إلى باريس، وقام الصدر الأعظم بدفع النخبة العريقة العثمانية وأركان الحكومة، بالضرورة، إلى تبني أسلوب حياة جديدة، يرمز إليه تشييد القصور مثل: قصر سعد آباد، وهور السكنى الأرستقراطية على ضفاف مرمره، وإنشاء الحدائق على نمط الحدائق الفرنسية، وتنظيم الأعياد والأفراح، وأخذ السلطان أحمد الثالث بوصفه سلطاناً، ويوصفه مثقفاً - يدعو إلى بلاده مدقاً من الفنانين الأجانب، ويتظم الكثير من أشكال الملهو المصرفة، ويدعو السلطان أفراد الأوساط الحاكمة إلى أسلوب الحياة المترفة الجديدة، والذي يشهد على تغيير عميق في الأذهان. وكان الجو العام يدفع إلى الملهو وإلى المتعة واللذة والاستمتاع. أخذ الأدب العثماني في نفس هذه الفترة يتجه إلى التعبير عن حياة الترف والمجون.

وكان من مظاهر الحياة العثمانية المتأثرة بالغرب تشييد المساجد والمدارس، والأسيلة العامة أو الخاصة بزخرفتها بالباهرة⁽¹⁰⁾.

وكان إنشاء مطبعة عربية الحروف في اسطنبول عام 1727م بمبادرة من سعيد أفندي بن يكرمى سكر محمد جلبي، وهو قد صاحب والده في رحلته أو سفارته المشهورة إلى باريس، فتأثر بالغ التأثير بالمطابع الفرنسية، ولدى عودته إلى اسطنبول وجد في شخص إبراهيم متفرقة - وهو من أصل مجري أسلم وتعلم - الأخصائي

القادر على تشييل هذه المطبعة. وقد أصدرت هذه المطبعة مؤلفات تركية عثمانية، وعربية، وفارسية. بالإضافة إلى ترجمات لكتب فرنسية وإنجليزية خاصة كتب التاريخ، والجغرافيا، والعلوم. وقد أصدرت المطبعة عشرين مجلداً حتى عام 1745م وهو تاريخ وفاة إبراهيم متفرقة.

وهكذا يبدأ انفتاح الدولة على العالم الخارجي سوف يزداد كثافة فيما بعد من خلال استدعاء فنيين أجانب، فرنسين بالدرجة الأولى، للعمل في السجل العسكري، خاصة في مجال المدفعية⁽²⁷⁾.

الاقتصاد وبداية تكوين النخبة العثمانية المتأثرة بالثقافة الغربية

الظروف الاقتصادية لتوقيع اتفاقية التجارة مع إنجلترا عام 1838

مع التطورات التكنولوجية التي حدثت في أوروبا في القرن الخامس عشر مع نمو رأس المال وتخلص المثقف الأوروبي من ضغط الكنيسة، وظهور الذهب بكميات ضخمة، وزيادة الأسعار في أوروبا زيادة مضطردة وسريعة، واحتياجات الاقتصاد الغربي المتزايدة، وتمكن الغرب من الحصول على طرق بحرية جديدة، وتجاهل الرأسمالي الأوروبي للطرق البرية التقليدية، واعتزاز الإقطاع كنظام اقتصادي في الغرب، وأول نجم الطرق البرية التاريخية، وبالتالي فقدان الأناضول لأهميته معبراً تجارياً بين الشرق والغرب، أخذت بيوت القوافل والمحطات المقامة عبر الطرق البرية في الأناضول تغلق أبوابها، وبالتالي فقد شهدت القرى الواقعة على هذه الطرق، والتي تخصصت في معالجة احتياجات القوافل، أهميتها وحيويتها، وعليه، فقدت بالتالي الصناعات اليدوية التي قامت في هذه القرى العنيدة، ازدهارها، وكانت هذه الصناعات ذات حيوية اقتصادية بالغة لآلاف الأفراد، الذين عاشوا عليها وضفروا البطالة التي نجمت عن كل هذا.

ومع فقد طرق التوازنات داخل الأناضول لقيمتها، حدثت الهزة الاقتصادية التي أصابت توازن الدولة العثمانية؛ ذلك لأن الدولة حرمت من مصدر دخل كبير، ومن حركة تجارية ضخمة، بالإضافة إلى كثرة المتعطلين، وما أحدث ذلك من مشكلات اقتصادية واجتماعية في الأناضول، وهو عصب الحياة الاقتصادية العثمانية، خاصة وأن احتياجات أوروبا من المواد الخام تزايدت نتيجة لحيوية الاقتصاد الغربي.

أصبحت الدولة العثمانية أمام هذه المعادلة الاقتصادية: حيوية الاقتصاد في أوروبا أمام فقدان الاقتصاد العثماني لتطوره. وهذا الأخير أدى إلى وضع حرج اقتصادي للعثمانيين، الذين كانوا في نفس الفترة يمانون من قلة المعادن الاستراتيجية مثل الذهب والفضة، في وضع كانت الأسعار في البلاد العثمانية متشنية أمام ارتفاع الأسعار في أوروبا، وأصبح الثمن الذي يرضه التاجر الأوروبي، وإن كان ثمنًا عاديًا في أوروبا إلا أنه كان مرتفعًا بالنسبة للعثمانيين؛ وذلك نظرًا لاحتياج بلادهم المالي. وأدى هذا بالتالي أن أصبحت الدولة العثمانية مصلحًا مهمًا للمواد الخام في نظر أوروبا.

أدى هذا التطور - بالضرورة - أن تأخذ المواد الخام العثمانية طريقها إلى الغرب، لكن هذا التطور فتح - بالضرورة أيضًا - الطريق أمام غلاء المواد الخام في البلاد العثمانية، وفتح الطريق كذلك أمام الأزمات الاقتصادية. أدت هذه الأزمات - بجانب فقدان تجارة الترانزيت الأناضولية أهميتها - إلى ركود الصناعات اليدوية العثمانية، وأثر ذلك كله على أسعار المواد الزراعية والحيوانية، فالأسعار التي قدمها التاجر الأوروبي، قلبت النظام الاقتصادي العثماني، بعد أن أدخلت المواد الخام في البلاد طريقها إلى أوروبا، رغم كل ما أدخلته الدولة العثمانية من قوانين حماية اقتصادها، التي توفقت تنفيذها أمام مشكلات النقد والركود الاقتصادي، واختفاء السيولة ونشاط حركة تهريب المواد الخام، وأدى هذا بالتالي إلى غلاء رهيب لم تشهده البلاد في الفترة السابقة 161 - 162م. وحدث قحط في المواد الخام، كما حدث شح في المواد الغذائية في البلاد العثمانية⁽¹⁰⁾.

وفدت مجموعة من التجار الإيرانيين عام 1568م إلى بلدة كوره في قسطنطينية في الأناضول، واشتروا كمية كبيرة من معدن النحاس بسعر مرتفع، وأدى هذا الشراء إلى أن وجد النحاسون المحليون أنفسهم في حاجة إلى نحاس؛ ليسمروا في أعمالهم، فلم يجدوا، فاشتكوا إلى الحكومة العثمانية، فالتفتت الحكومة تدابير ضرورية أمام هذا الوضع الجديد⁽¹¹⁾.

قدم هذا المثال ضرورة وقوف الحكومة والدولة وقفة إيجابية؛ لحماية اقتصادها وتنج عن اتخاذ الدولة تدابير هذه الحماية، وكانت إنجلترا في مقدمة الدول الأوروبية التي تجد في البحث عن أسواق ومصادر للمواد الخام لصناعاتها المتطورة، وأخذت بإنجلترا تشكو من أن القوانين العثمانية التي اتخذتها الدولة؛ لحماية اقتصادها، تمرقل سد

احتياجات إنجلترا من السوق العثمانية. كانت شكوى إنجلترا تتمثل في الآتي:

- إن القوانين العثمانية تمنع التاجر الأجنبي من العمل في التجارة العثمانية الداخلية،
هذه القوانين لم تكن تسمح لغير التاجر العثماني القيام ببيع بضائع التجار الأجانب إلى
الأهالي العثمانيين، وينطبق نفس هذا الأمر على توزيع هذه البضائع وبيعها داخلياً.

- إن القوانين العثمانية تنص على نظام «اليد الواحدة» وهو نظام يقضي بأن يكون
بيع سلعة بعينها في يد تاجر بعينه، وهذا النظام يقف حاجلاً أمام التاجر الأجنبي.

- إن القوانين العثمانية جعلت التصرف في العقارات بيعاً وشراءً حقاً للمواطن
العثماني فقط دون غيره.

لذا لجأت أوروبا وخاصة إنجلترا - إلى ممارسة ضغوط مختلفة على الدولة
العثمانية مستفيدة من عجزها وتدابيحها وظهور عوامل انهيارها، وأدت هذه الضغوط إلى
دفع الدولة إلى التوقيع على معاهدات مختلفة، واستصدار لوائح مختلفة في سبيل دفع
الدولة العثمانية إلى العجز والإفلاس، وبالتالي تحويلها إلى مستعمرة اقتصادية كبرى⁽⁴⁴⁾.

وفي خضم انشغال الدولة العثمانية بمشكلة محمد علي باشا في مصر، دفعت
إنجلترا، الدولة العثمانية - منتهزة احتياجها السياسي إليها - إلى التوقيع على اتفاقية
1838 م التجارية.

وبموجب اتفاقية 1838 م التجارية بين الدولة العثمانية وإنجلترا، نجحت الأخيرة
في إلغاء نظام «اليد الواحدة»، وبالتالي أصبح التاجر الإنجليزي يستطيع التحرك في
البلدان العثمانية بسهولة، ببيع وشراء وعقد الصفقات. كما نجحت إنجلترا أيضاً -
بهذه الاتفاقية أن تساوي بين التاجر الإنجليزي والتاجر العثماني أمام القوانين العثمانية،
ومع تصور أن التاجر الإنجليزي أكثر غنى وثراءً ومالاً من التاجر العثماني - كما سبق
الحديث عن ذلك - يمكن إدراك مدى الفائدة القصوى التي كسبها التاجر الإنجليزي،
وكان ذلك في 16 أغسطس 1838 م.

لكن أوروبا أرادت الاستغانة بالمائلة. وعلى نفس النمط، ففي نفس عام توقيع
اتفاقية 1838 م العثمانية - الإنجليزية، أجبر الفرنسيون الدولة العثمانية على توقيع
معاهدة تجارية في شهر نوفمبر - أي بعد قرابة ثلاثة أشهر من الاتفاقية المذكورة على

توقيع اتفاقية تجارية على نفس النمط، واضطرت الدولة إلى توقيع اتفاقية مماثلة في 2 مارس 1840م مع إسبانيا، وأخرى مماثلة أيضًا في 14 مارس 1840م مع هولندا^(١١).

B - خط كلخانه

والعكاساته على الحياة الثقافية العثمانية:

كانت اتفاقية عام 1838م التجارية العثمانية الإنجليزية، هي الطريق الطبيعي للتدخل الأوروبي في الشؤون العثمانية الداخلية. وبالتالي فتحت الطريق إلى التدخل الأوروبي النديجي في شؤون الحياة العثمانية من كل النواحي: اقتصادية واجتماعية وسياسية، بل ونستطيع القول إن اتفاقية 1838م العثمانية الإنجليزية قد فتحت الطريق أمام ازدياد أهمية الأجانب في الاقتصاد العثماني، وعلى نفس القدر أيضًا ازدادت أهمية الأجانب الأوروبيين في إدارة شؤون الدولة، ولتحت الباب بالتالي أمام اقتراض الدولة العثمانية من أوروبا (عام 1850م).

وكان خط كلخانه (1839م) هو النتيجة الطبيعية لاتفاقية 1838م، وكان خط كلخانه هو الطريق المؤدي إلى فرمان الإصلاحات العثماني عام 1856م.

هذان فرمانان قد أديا إلى «التفسير» الرسمي للهوية الثقافية العثمانية، وإلى ما سمي بتجديد الدولة. وهما الأصل في حركة «تغريب» الدولة العثمانية. هذه الحركة، التي يمكن أن تسمى بشكل ما «عولمة» الدولة العثمانية - مارس الغرب كل ضغوطه على الدولة لتتغلبها. وهذا جعل من حركة التنظيمات العثمانية التي شكل فرمانا 1839 و 1856 أساسها الرسمي حركة ضمان رأس المال الاستثماري الإنجليزي والأوروبي، وحركة ضمان ملكية الأوروبيين في الدولة، وضمن أمنهم داخل الحدود العثمانية.

حركة تغريب أو عولمة الدولة العثمانية، لم تأت - في رؤية اليمين واليسار التركي على السواء - بشيء، أي شيء فيه مصلحة الشعب العثماني. كما أن خط كلخانه وما أعقبه - أي فرمان الإصلاحات - قد أثرا تأثيرًا ثقافيًا ضارًا بالمجتمع العثماني؛ إذ فتحت الطريق أمام الازدواجية الثقافية التي أخذت تسترلوتها بين المثقفين حتى اليوم، وأعطت الفرصة للثقافة الغربية أن تتمركز في مركز الثقافة الإسلامية اسطنبول^(١٢).

إن انحسار الخط البياني لمسيرة الدولة في القرن التاسع عشر أمام الصعود الأوروبي المتنامي، دفع المثقفين العثمانيين إلى التفكير في أن ما أخذوه من الغرب كان مظهرًا، وأن دولتهم لم تكن في حاجة إلى المظهر، وإنما إلى معرفة مصدر الخلل في المعادلة العثمانية-الأوروبية، وأن الجوهر الذي لا بد من إنقاذه هو التندي العثماني في العلوم والتقنية خاصة- كما في رؤية السلطان محمود الثاني- المجال العسكري.

قام السلطان محمود الثاني بحل فرقة الانكشارية، وفرقة السباهي، وعهد إلى مدرسين أوروبيين تنظيم الجيش العثماني وفق التعليم العسكري الأوروبي، وكان لا بد للسلطان محمود الثاني أن يصطدم بالانكشارية وقد حدث، وقضى عليهم، وكان نجاح السلطان محمود في هذا، دافعًا له ومشجعًا على سياسته في التحديث، فاتجه- أيضًا- إلى الشكل- وليس الجوهر- في إحداث تغييرات وإنقلابات مظهرية في الدولة، فأصدر قانونًا للزي يلزم الموظفين الرسميين- وليس كل الشعب- بارتداء الملابس الأوروبية، مع لبس الطربوش⁽⁹¹⁾.

وعندما تولى السلطان عبد المجيد وهو ابن السلطان محمود الثاني، قمة السلطة الإدارية في الدولة، أصبح الاتجاه عربيًا هو السياسة الرسمية الثقافية والاجتماعية للدولة العثمانية. ففي عام 1839 م سنة تولى السلطان عبد المجيد العرش، أمر بإعلان تنظيم الدولة العثمانية وفق النظم الغربية في مرسوم عُرف باسم خط كلفخانه همايوني، وهو أساس حركة التنظيمات العثمانية لشئون الدولة على النسق الأوروبي⁽⁹²⁾ وقد صدر خط كلفخانه هذا باللغة العثمانية ومعه ترجمة فرنسية كاملة، وهي لغة أصبحت بحكم اتجاه البلاد عربيًا والفرنسية لغة الثقافة الأوروبية وقتها، أصبحت اللغة الثانية في الدولة العثمانية، واللغة الفرنسية حملت- بالضرورة الثقافة الفرنسية والأفكار، والأساليب الفرنسية إلى المثقفين العثمانيين⁽⁹³⁾.

إن دور اللغة الفرنسية في نقل الفكر الغربي والفرنسي بالذات وتأثيره المهم في تغير مفهوم الحكم في الدولة العثمانية وتركيا، دور مهم يجب ملاحظته، ذلك لأن اللغة الفرنسية كانت أداة للتوسع التدريجي، وانتشار العلوم الغربية بين المثقفين العثمانيين، هذا التوسع بدأ بالعلوم الأكثر فائدة مباشرة، وهي العلوم المتصلة بالفنون العسكرية كالرياضيات بالنسبة للمدفعية أو المرتبطة بالصحة العامة كالعلوم الطبيعية، وكانت هذه

اللغة الفرنسية أداة للشباب العثمانيين، الذين أرسلوا إلى فرنسا للدراسة في مبادئها وأكاديمياتها لاكتساب العلوم والتقنيات، وكان ذلك الإرسال أو الالتحاق نتيجة للتعاون العثماني الفرنسي الإنجليزي المشترك في حرب القرم 1854 - 1856، هذا الالتحاق المنظم لم ينفذ دور أول إرسال لطلاب عثمانيين إلى أوروبا، وكان عام 1827 م^(٤٥).

هناك سبب رئيس لتوطين الثقافة الغربية في الدولة العثمانية؛ وهو أن السلطان عبد المجيد (1839 - 1861) كان نصيرًا لتغريب في الثقافة العثمانية، واتجاه السلطان وهو رأس الحكم في البلاد، هذا الاتجاه كان - بالضرورة - مشجعًا للمتقنين العثمانيين على هجر التعليم والثقافة الإسلامية التقليدية، واتدفعهم إلى الإقبال على التعليم الأوروبي والثقافة الغربية.

أخذ التغيير يفرض نفسه على كل مناحي الحياة العثمانية الفكرية والفنية والأدبية، حتى أن كتابة التاريخ - وهو فن أثبت العثمانيون فيه مكانتهم - لم تسلم من التغيير، فهذا هو أحمد وفيق باشا (1882 - 1891) يغير في طريقة الكتابة التاريخية، فأخذ منهجًا جديدًا تمثل في تقسيم كتابه على أساس المراحل الكبرى للتاريخ العثماني^(٤٦)، لكن الذي يثير الاهتمام في الكتابة التاريخية هو مصطفى نوري (1824 - 1890) صاحب كتاب «تأريخ الوقوعات» فقد أخذ منهجًا جديدًا أيضًا، فلقد تناول أحداث التاريخ العثماني على أساس إيراد الأسباب والنتائج والمشكلات الاقتصادية، وربط التاريخ العثماني بالتاريخ الإنساني العام، ولم يفقه الاهتمام بالعلوم وتطورها، وتفاعل الأحداث في الدولة العثمانية بعمق الأحداث العالمية، كما أن أسلوب نتائج الوقوعات امتاز بالسهولة والسلاسة بالمقارنة مع مثيله من التأريخ السابقة عليه، هذا بالإضافة إلى المعلومات التاريخية الفنية التي احتواها، كما أن اتخاذه أسلوب النقد - الجديد في عهده - أدى إلى إدراك مدى ما أصاب الكتابة التاريخية العثمانية من تغير؛ كان أساسه انتشار ثقافة أوروبا، وهذا ما ميز الكتابة هنا عن المنهج القديم الذي اتخذه العثمانيون من تقاليد الحوليات وبدء التأريخ العامة ببدء «المخلقة»^(٤٧).

إن اندفاع النخبة المثقفة العثمانية إلى اتخاذ السلطان والقصر العثماني الحاكم نموذجًا، أدى إلى سرعة تغير العثمانيين لأسلوب حياتهم والاتجاه بسرعة إلى أسلوب الحياة الأوروبية، وبالتالي، أصبحت اللغة الفرنسية بالنسبة للكثيرين من المثقفين لغتهم الثانية بعد أن كانت اللغة

العربية هي لغة المثقف العثماني الثانية، وأصبح النموذج الأدبي الفرنسي هو المثال أمام النخبة العثمانية المثقفة بعد أن كان الأدب الفارسي، وأخلت ترجمات المؤلفات الفرنسية بتكاثر، كما وصل هذا التأثير بالغرب في عهد التنظيمات بدءاً من حكم السلطان عبد المجيد بشكل واضح، إلى اختيار الطبقات العليا من المجتمع - والمثقف العثماني بالطبع أساس في هذا المجتمع - إلى اختيار الثياب وتأسيس الدور والقصور على النمط الأوروبي، وكذلك الزخرفة والعمارة وتنسيق الحدائق على نمط أوروبي صرف.

لم يتوقف التأثير بالغرب على الشكل الخارجي للمجتمع فقط بل تعداه - وهذا هو الأهم في عملية نبين موقف المثقفين من أسلوب الحكم - إلى تأثير النخبة العثمانية بأفكار الثورة الفرنسية، وتأثير نابليون ومفهوم الملكية الدستورية، ومفهوم الحرية بالمعنى الغربي، وكان لكل هذا دوره في البناء الجديد للمثقف العثماني، الذي استطاع بهذا التأثير قلب مفاهيم الحكم في دولته.

ليس معنى هذا إن لم يكن هناك تيار الأصالة والتراث الإسلامي وأنصاره والذين دافعوا عنه أمام هذا التيار التغريبي الواضح الدلالة على التغيير، وهو تغيير دعمه السلطان ودعمه القصر ورجال الدولة، الذين وقعوا تحت الضغط السياسي والاقتصادي الأوروبي، إن تيار الأصالة والتراث الثقافي الإسلامي كان له حلفاء، وكان له استجابة قوية من قطاعات الأمة المختلفة، لكن على سعة مساحة الميادين، لم يكن له نفوذ وسلطة النخبة العثمانية المثقفة ثقافة غربية في أوساط الحكم.

8 - تأثير الغربيين المباشر

في تكوين المثقف العثماني الثوري

في عام 1831م، صدرت أول جريدة عثمانية رسمية، وكان هذا في حد ذاته علامة فاصلة في تاريخ الفكر العثماني، إلا أن عام 1840م كان له مكانة مختلفة في تكوين المثقف العثماني الجديد، ذلك لقيام «وليم تشرشل» بإصدار أول جريدة غير رسمية في الدولة العثمانية، وكان ذلك في إسطنبول، وهي جريدة «حوادث».

كان ذلك أيضًا في نفس العام الذي تأسست فيه مؤسسات البريد الأجنبي في البلاد، وعن طريق هذه أرسيت دعائم جديدة في بناء المتحف الثوري العثماني. إذ وجدت نشرات النخبة المستغربة طريقها من المهجر - الذي نفي فيه أو ارتضاه الثوريون العثمانيون ضد السلطة؛ مقرًا لهم - إلى اسطنبول والأناضول، وكان لرواد حركة التنوير الغربي أثرهم البالغ في هذا الأمر، وفي مقدمتهم إبراهيم شناسي (1826 - 1871م) الذي أقام في فرنسا ست سنوات متصلة من 1849 إلى 1855م، وتميز بقوة التأثير الثقافي الفرنسي عليه، وتحمس للحدائق الفرنسية بل ولكل جديد فرنسي. ومن المعروف أن الانتداع إلى التحديث كان سمة من سمات عهد السلطان عبد العزيز (1861 - 1876)⁽⁴⁹⁾.

كما كانت التحركات الدبلوماسية التي قام بها السلطان عبد العزيز في أوروبا وزيارته لفرنسا وإجرائه مباحثات مع نابليون الثالث ظاهرة جديدة، ولم يكتفِ السلطان بزيارته لباريس فقط؛ بل زار في نفس جولته الأوروبية لندن وبرلين وفيينا. كانت هذه التنقلات الدبلوماسية التي قام بها رأس الدولة العثمانية حدثًا جديدًا على القصر السلطاني العثماني، الذي كان يعتبر جلوس السلطان في العاصمة للاهتمام بأمر المسلمين؛ أفضل من الخروج منها حتى إلى الحج ماعدا الجهاد. لقد أسهمت التنقلات التي قام بها السلطان عبد العزيز في أوروبا في تحريك الأذهان، وكانت بمثابة إشارة صريحة إلى الاتجاه بقوة إلى الغرب. ومن خلال هذه الزيارات الأوروبية، أسهم السلطان - دون أن يدري - في ازدياد نفوذ طبقة المثقفين العثمانيين، الذين رجحوا كفة أوروبا والغرب عن كفة الأصالة والتراث، وأدت زيارات السلطان عبد العزيز إلى أوروبا إلى تقوية أواصر العلاقات بين المثقفين العثمانيين والمثقفين الغربيين من ذوي النفوذ. لقد كان يربط بين الفئتين من المثقفين: العثمانيين والأوروبيين هدف واحد مشترك، وهو تغريب الدولة العثمانية وسيطرة الفكر الأوروبي على مقدرات البلاد العثمانية. وبذلك نال المتحف الثوري العثماني دعمًا أوروبيًا، كان له أثره في تغيير حالة البلاد عظيمًا بعد⁽⁵⁰⁾.

في الثقافة العثمانية الجديدة (المستفردة):

إن النهضة الثقافية التي أحدثتها حركة التنظيمات العثمانية تعادل في أهميتها النهضة السواسية، فالتنظيمات قد فتحت الطريق إلى إقامة نظام تعليمي معادل ومغاير لنظام المدرسة العثمانية القديم، أتت التنظيمات بنظام تعليمي هام، حيث يصبح المدرسون موظفين، تعليم أولي مخصص من حيث المبدأ للأطفال اعتباراً من السادسة من العمر، ومدارس ثانوية أعلى، ثم كليات وهو نظام الغرب التعليمي⁽¹¹⁾.

ولد أنشئ نظام الليسيه الأول في طرابلس سراي عام 1868 م، والتدريس فيه كان باللغة الفرنسية، وأصبح بوراً لتفريخ مثقفين وموظفين، وسرهان ما جرى التصريح بإنشاء مدارس وكليات أجنبية فرنسية في غالبيتها تدبرها رهبانيات كاثوليكية، وكانت تجد إقبالاً من الأقليات العرقية في الدولة العثمانية، وتجد إقبالاً من الأتراك أيضاً⁽¹²⁾.

وقد أصبح للبنات - لأول مرة - الحصول على تعليم حديث، حيث افتتحت المدرسة الرشدية للبنات عام 1858، ومدرسة المعلمات (دار المعلمات) التي خرجت أول دفعة لها عام 1873 ومدرسة المولدات 1842 م⁽¹³⁾.

حدثت ازدهار في التعليم: فالتعليم النمطي كان القاعدة بالنسبة إلى المسلمين، لكن المدارس الجديدة لمست تعليمًا أوروبيًا، اندفعت إليه الطبقات المثقفة العثمانية لتعليم أولادها.

روبرت كوليج واختراق التعليم العثماني الأصلي:

دخلت الولايات المتحدة الأمريكية مجال التنافس أمام البعثات الأوروبية لخدمة الثقافة الغربية وخدمة المؤسسات السياسية الأمريكية والغربية وأيضاً الأهداف التنصيرية؛ فأنشأت كلية روبرت الأمريكية (روبرت كوليج) عام 1863 م، وكان ينفق عليها هرستيفر دين لنذر روبرت، وهو تاجر من نيويورك ينتمي إلى عائلة روتشيلد، وأنفق على هذه الكلية حتى مات عام 1878 م وأوصى بخمسين ثروته لها، ثم استمرت بتحويل وتدهيم أفراد ومؤسسات ودول مختلفة، ولكي تضمن هذه الكلية تدهيم

الولايات المتحدة الأمريكية؛ أسست في نيويورك عام 1864م مجلس إدارة، وهدفت إلى رسم تخصصات علمية مختلفة على مدى زمني مرسوم وطويل، وقد أنشئ تخصص الهندسة فيها 1912م. وكانت هذه الكلية الأمريكية رائدة في مجال إقامة المؤتمرات الخاصة باتحاد الطلاب المسيحي العالميين، وكان يبحث فيها أوضاع التعليم المسيحي في العالم الإسلامي، وكيفية تطوير الجامعات الإسلامية؛ لتتماشى مع متطلبات العصر الأوروبية. وكانت الهيئة المشرفة على الكلية في البداية تتكون من القنصل الأمريكي والقنصل البريطاني في اسطنبول وكبار رجال الأقليات المسيحية في الدولة العثمانية، وكان أول مدير لها ج. هاملين، وهو راهب منصر تفرغ لإدارتها⁽⁴⁵⁾.

وكان تأثير الثقافة الأمريكية في الدولة العثمانية قد بدأ في الانتعاش، وتخرج في هذه الكلية عام 1891 سبع فتيات، وفي هذه الكلية تخرجت صاحبة أشهر اسم نسائي تحت تأثير الثقافة الأمريكية، وأثر بالتالي في الثقافة العثمانية التركية، وهي خالدة أديب (1844 - 1964) التي تخرجت في كلية البنات في حي اسكندار في اسطنبول.

كان هدف ووبرت كوليج مثلها في ذلك مثل المدارس الأمريكية التي أنشئت في الدولة العثمانية هو: إيقاظ الفكر القومي بين شعوب الدولة، ومساعدة الأجانب أو المتأثرين بالثقافات الأجنبية في الحصول على التفوذ في الدولة العثمانية اقتصادياً واجتماعياً وإيجاد مثقف عثماني يتحسس للفكر الغربي وللولايات المتحدة الأمريكية، وهذا أثر فيما بعد - وبالذات - قبيل حرب الاستقلال إذ نادت جمهرة من المثقفين بطلب الحماية الأمريكية، وفي مقدماتهم خالدة أديب⁽⁴⁶⁾.

ومن أوائل المعلمين العثمانيين الأتراك في هذه الكلية الشاعر توفيق فكرت (1870 - 1915)، وتوفيق فكرت شخصية أثرت في اتجاهات المثقف العثماني نحو الغرب، وتعود أهميته في الثقافة العثمانية عندما قام أحمد إحصان عام 1891م بإنشاء مجلة ثروت فنون؛ بهدف نشر الثقافة الغربية في البلاد، أو لتقليل التوسع في نشرها. وفي عام 1896 وبناء على توصية من رجائي زاده أكرم 1846 - 1914م - وهو الذي تصدى للثقافة الأصلية، وكان الملهم الفكري لكل من أحمد إحصان وتوفيق فكرت، يصبح وفيق فكرت رئيساً لصحير هذه المجلة، فيجعل منها مجلة أدبية وفنية؛ لنشر تيارات الفكر الغربي وأنواعه الأدبية.

تأثر كُتّاب وشعراء مجلة ثروت فنون بالنزعة الرومانسية، وبالعناء لنظام الحكم

العثماني، ومالوا إلى محاكاة الأجناس الأدبية الفرنسية، ودعوا إلى مبدأ «الفن للفن»، ووصل الأمر بهم إلى معاداة الدين^(١٤١).

قدرة المثقف على تغيير مسار الحكم:

1 - تحكم المثقفين العثمانيين في نظام الحكم:

اعتمد المثقفون العثمانيون المطلعون على الغرب بفكرة الحرية، فاجتمع في أحد أيام الأحد من شهر يونيو 1869 مجموعة من المثقفين العثمانيين؛ ليكونوا جمعية سرية في اسطنبول أطلق عليها اسم مجموعة العثمانيين الجدد؛ بهدف نشر الوعي بالحرية من طريق النشر لإحداث تغيير في مسار الحكم في الدولة. كان من بينهم نامق كمال وباشا باشا وعلي سعاوي ونوري بك ومحمد بك، ورشاد بك وأكاه أفندي الصحفي، وشناسي وصبحي باشا زادة آية الله بك، وأخذوا يتحدثون عن ضرورة الإدارة الديمقراطية وكيفية تحقيقها، وكان معهم كتب من جمعية الكاربوناري الإيطالية والجمعية السرية البولندية، ووضع آية الله بك لائحة هذه الجمعية^(١٤٢).

وفي 12 مايو 1876 م اضطر السلطان عبد العزيز إلى إقالة شيخ الإسلام والمصدر الأعظم وتشكيل حكومة جديدة برئاسة رشدي باشا ضمت شخصيتين من الشخصيات العثمانية المثقفة لعبت دوراً مهماً - فيما بعد - في حركة التغيير الإداري في الدولة العثمانية هما: مدحت باشا (1822 - 1884) وحسين هوني باشا (1820 - 1876) الذي أسندت إليه وزارة الحربية، وتوترت العلاقات بين السلطان - رأس الحكم - وبين هذه الوزارة، وكان السبب في قيام السلطان عبد العزيز - مكرهاً - بتغيير الوزارة، هو تأثير جمعية «العثمانيون الجدد» التي ضمت مجموعة من المثقفين العثمانيين الثوريين في المجتمع العثماني، فقامت مظاهرات الطلبة، ونادوا بعزل صدر أعظم هو نديم باشا، وعزل الشيخ إسلام وهو حسن فهمي أفندي^(١٤٣).

ويبدو أن حسين هوني باشا قد راودته فكرة خلع سلطانه عبد العزيز وتردد مدحت باشا لأنه يأمل في أن يتمكن من استصدار دستور من السلطان عبد العزيز. ولما أدرك

استحالة ذلك انضم إلى حسين عوني باشا وباقي الوزراء. وفي مايو 1876 تحرك الجيش بأمر من حسين عوني باشا لتطويق قصر دوله بأخججه؛ حيث يقيم السلطان بينما تحول البحرية دون اتصال القصر بالخارج.

وفي نفس اليوم، نصبت جماعة العثمانيين الجند المتمثلة في هذه الوزارة الأمير مراد- وهو ابن السلطان عبد المجيد- سلطانًا على البلاد، وبذلك أنهى المثقفون العثمانيون عهد السلطان عبد العزيز صاحب أكثر عهود الانفتاح العثماني على الغرب⁽⁹⁹⁾.

2 - فترة المثقفين العثمانيين

على تلخيص السلطان رأس الدولة، بشروط:

استطاع المثقفون العثمانيون الذين في السلطة من عزل سلطان وتولية سلطان آخر بهدف فكري لأول مرة في التاريخ العثماني، عزلوا- سواء بقتل أو بانتحار- السلطان عبد العزيز وولوا دستوريًا السلطان مراد مكانه، وبذلك استطاع المثقف العثماني أن يغير رأس جهاز الحكم.

كان السلطان مراد مثقفًا منفتحًا على الأفكار الليبرالية، على صلة بسياسي أوروبا وبالفكر الأوروبي، وبالتالي فيمكن أن يوصف بالماهل المثالي لعهد التنظيمات، كما وصفه مائتران، إلا أن مراد الخامس هذا تعرض حتى قبل ارتقائه العرش لنوبات عصبية زائدة عن الحد الطبيعي، وقد استولى المرض على وعيه تمامًا عقب إلقاء المسئوليات الجديدة التي كان- كسلطان- عليه تحملها، وسارع الوزراء المثقفون في 31 أغسطس 1876 مرة أخرى إلى السيطرة على توجيه الحكم بخلع السلطان مراد، وتعيين الأمير عبد الحميد محله وهو آخر إخوة مراد، وتولى العرش باسم السلطان عبد الحميد الثاني، وحكم ثلاثًا وثلاثين سنة بعد تنصيبه في أول سبتمبر عام 1876 م⁽¹⁰⁰⁾.

3 - قضية المصثور بين المثقف (العثماني) والحاكم (السلطان):

عند تولي السلطان عبد الحميد كان الوضع في البلقان العثماني يعني الولايات العثمانية في أوروبا أو الولايات الأوروبية في الدولة العثمانية غير مستقر: حركات التمرد تتواصل في بلغاريا وفي البوسنة والهرسك، والصرب، والجبل الأسود يدخلان الحرب؛ لمساندة التمرد ضد الدولة. وفي 26 مايو (1876) يعلن ميلان - أمير الصرب - الحرب ضد الدولة العثمانية بتشجيع من الروس، بعد أن طالب الباب العالي تنصيبه حاكمًا على البوسنة وضم الهرسك إلى الجبل الأسود، ورفضت الدولة طلبه ونطالب النمسا الدولة العثمانية بحق الرصاية على الصرب، وتأخذ في التوسع إقليميًا في البوسنة والهرسك، وتقوم روسيا أيضًا بالمطالبة بحفظها في حماية البلغار، وتعد العدة للاستيلاء على شرق الأناضول، وتقوم فباط روسي كبير هو تشير نافف بتكوين فرقة متطوعين روس؛ لمحارب في صفوف الصرب ضد الدولة العثمانية، لكن انتصار القوات العثمانية بقيادة عثمان باشا (1832 - 1900 م) في أواخر أغسطس 1876 م على القوات الصربية يدفع الأتوريين والبلغاريين إلى إعادة النظر في الموقف. ومع هذا التفوق العثماني تقرر الدول الأوروبية الضغط على الدولة العثمانية بكل ثقلها. وبعد بضعة أسابيع من تولي السلطان عبد الحميد العرش، يوجه سفير روسيا في اسطنبول (الكونت اغنايف) إنذارًا مفتضيًا إلى الباب العالي في 31 أكتوبر 1876 باسم روسيا، يقول فيه: إذا لم توقع الدولة العثمانية في الساعات الثماني والأربعين القادمة هدنة مع الصرب والجبل الأسود «فإن روسيا سوف تخلص من ذلك، إلى النتائج التي تفرض نفسها». ويستسلم الباب العالي للإنذار، ويبدأ تسريح القوات العثمانية المشاركة في حملة البلقان، ولا تكفي الدول الأوروبية بذلك بل تتعاضد وتطلب عقد مؤتمر دولي على وجه السرعة، ومع طلبها هذا «تهديد بالحرب» ويعلن دزوايلى: «إن إنجلترا لا نخشى الحرب، وهي قادرة على القتال لمدة عشرين سنة - إذا لزم الأمر - وسوف يتم إرسال الأسطول البريطاني إلى الدردنيل»⁽¹⁾.

يبدأ المؤتمر الذي رخصت الدولة وعقدته؛ تنفيذا لرغبة أوروبا، وكان افتتاحه في اسطنبول في 29 ديسمبر 1876 م، ويجتمع تحت رئاسة صفوت باشا، أحد المثقفين العثمانيين الكبار والوزير في الشؤون الخارجية العثمانية، ويحضره مندوبون لكل من روسيا وفرنسا والنمسا وألمانيا وإيطاليا.

وينحالف المثقفون العثمانيون المهيجون على السلطة التنفيذية في الدولة مع السلطان في ضرورة وقف جناح أوروبا وأطماعها في الدولة، ذلك لأن الباب العالي كان مدركاً أن أوروبا سوف تطلب منه استقلال البوسنة والهرسك، وسوف تطلب أيضاً تكوين بلغاريا الكبرى تحت الضوذ الروسي، ولا بد أن يؤدي كل هذا إلى خسائر إقليمية واختزال للمواد، ويقوم أبرز مثقف عثماني سياسي في تلك الفترة وهو مدحت باشا - الصدر الأعظم «والتعبير لمانتران» في وجه أوروبا بمتراس «إعلان الدستور».

في اللحظة التي يبدأ فيها هذا المؤتمر الدولي، يعلن صفوت باشا في كلمة الافتتاح في 23 ديسمبر 1876م أن المؤتمر لم يعد له مبرر؛ بعد أن منح السلطان شعبه نظام حكم جديد مماثل تماماً لنظام حكم الشهور الغربية الأوروبية، يحترم الحريات الفردية، وينص على المساواة في الحقوق والواجبات، وحرية تولي جميع الوظائف العامة والقضاء على كل أشكال التعسف. وبذلك أبطل صفوت باشا بتصريحه هذا حجج الدول الأوروبية المتجمعة، تلك الحجج التي تتخذها وسيلة للتدخل في شئون الدولة العثمانية⁽⁴²⁾. بما في ذلك اتخاذ أوروبا هذه الحجج؛ لإجبار الدولة على التنازل على أرض البوسنة والجبل الأسود؛ لأن الدستور ينص على وحدة أراضي البلاد، وكانت أوروبا تريد منح امتيازات خاصة للمسيحيين؛ لأن الدستور يعلن مساواة جميع الرعايا العثمانيين، وينص على وجود نظام قضائي مدني ينطبق على جميع عناصر السكان، وبالتالي فلا حاجة للدول الأوروبية في مطالبة الدولة بإنشاء محاكم خاصة لغير المسلمين، والدستور لا يسمح لهيئة أجنبية في إنشاء هيئة دولية للتحقق في تطبيق الإصلاحات.

جاء الدستور تويجاً لجهود المثقفين العثمانيين على مدى نحو أربعين سنة في زرع الثقافة الغربية في البلاد، والعمل على أن تزيج الثقافة الأصلية العثمانية، تويجاً لجهود الصفوة العثمانية المثقفة في «الاتجاه نحو الغرب».

وعلى الرغم من أنه تم على غير رغبة أكثرية الشعب العثماني وهم الأتراك المسلمون، الذين رأوا في الدستور أنه يحقق للأقليات مكاسب تنهي بهم إلى الاستقلال عن الدولة، وكان العلماء أيضاً ضد الدستور بشكله التوليقي الغربي والذي هو عليه، وكانوا يؤيدون أيضاً الرأي العام العثماني في عدم فائدة الدستور للبلاد⁽⁴³⁾.

في 19 أبريل 1877م، تعلن روسيا الحرب على الدولة العثمانية، وتصل جيوشها

إلى اسطنبول وإلى المضائق في جهتها الغربية، ويحقق الروس انتصارات على الجبهة الشرقية بعد انتصار القادة العثمانيين في البلقان، وتعرض بريطانيا مؤازرة الدولة العثمانية؛ بأن يقف الأسطول البريطاني لحماية اسطنبول من الروس، وتدور حول ذلك مناقشات في مجلس المبعوثان حول هذه الكارثة، وتحدثم الخلافات فيه حتى أن السلطان عبد الحميد وجد نفسه يتخذ قراره بحل مجلس المبعوثان، وبالتالي تعطيل الدستور، وتسمى هذه الفترة الدستورية الأولى في 14 فبراير 1878 بعد أن دامت أقل من عام⁽⁴³⁾.

4 - رؤية مائتران المؤرخ الغربي نتيجة تأثير المتحف العثماني في تغير مسار الدولة: في عام 1839م، وهو عام انخراط الدولة العثمانية في طريق التنظيمات، وهي حركة تنظيم شئون الحكم العثماني على الطراز الأوروبي بدلاً من النمط العثماني الأصيل، وحتى عام 1878 وهو تاريخ فسخ المجلس النيابي العثماني «المبعوثان» تمضي أربعون سنة، وهي فترة من الانطلاق الاقتصادي، والاهتمام الثقافي المستغرب، وعلمنة وتحديث المؤسسات، وبعام 1878 يجد المراقب الأوروبي للشأن العثماني نفسه حزيناً على فترة سيادة المتحف العثماني الليبرالي المتجه غرباً⁽⁴⁴⁾.

إن السلطان الجديد عبد الحميد الثاني أُلحق مجلس المبعوثان، جعل من 1878م عام فسخ المجلس علامة فارقة؛ أن السلطان عبد الحميد يتردد في العاصمة اسطنبول على أوصاف جد متباهة، ويتصل بالأجانب، ويتعلم شيئاً من الفرنسية، هذا قبل سلطته، أما بعدها فإنه يحرز ثروة ملحوظة، ويترك أمر إدارتها واستثمارها لأحد الأرمن المسيحيين هو «هاجوب زليري» وهو صراف من حي غالاتة بإسطنبول، يحيا السلطان الجديد في القصر حياة تتميز ببساطة واعتدال غير هاديين، جد ملائمة لأن تكفل له تعاطف السكان، اللذين صدمهم نرف رجال التنقلات وأماليب حياتهم المستعملة من أساليب الحياة الغربية، ويفضل السلطان عبد الحميد الثاني الجاذبية شبه الريعية لأجنحة قصر يلدز على أبهة قصر دوله بألحجه الأوروبي الطراز الذي كان يحيا فيه والده السلطان عبد المجيد⁽⁴⁵⁾.

أما موقف السلطان عبد الحميد من المثقفين العثمانيين ثقافة أوروبية من أصحاب السلطة السياسية أو الفكرية والأدبية، فإنه - أي السلطان - اجتهد في إضعاف نفوذهم، فأصابهم إصابة بالغة عندما تصدى للعلومات القومية لسكران بعض أقاليم الدولة، وهنا ينبغي القول إن السلطان كان منفتحاً على المستجدات، راحياً في تطوير التعليم؛ أملاً في ظهور مثقف عثماني جديد لا ينحاز للغرب⁽⁴⁶⁾.

في فبراير 1902م، اجتمع في باريس خمسون من المثقفين العثمانيين المعارضين لسياسة السلطان عبد الحميد في مؤتمر عرف بالمؤتمر الأول لجماعة تركيا الفتاة، وأكدوا أن أهدافهم إعادة العمل بدستور 1876. أن حركة تركيا الفتاة قد ولدت عام 1889م عام الذكرى المئوية للثورة الفرنسية، وقام عدد من طلاب مدرسة الطب العسكري في إسطنبول بتكوين جماعة سرية معارضة لنظام الدولة مستوحاة من لجانة الاتحاد العثماني، وانتشرت دعوة هذه المجموعة بين طلاب المدارس العليا والمدارس العسكرية، وأصبح لها خلايا في القوات المسلحة العثمانية. وفي عام 1859م، يظهر في هذه الحركة اسم مثقف عثماني هو أحمد رضا بك (1859 - 1930م). وكانت فلسفة أوجست كونت، قد جذبت إليه، وأصبح أثناء هربه إلى باريس وإقامته بها شخصية مألوفة في تواتر الفلسفة الوضعية في باريس، كما أسهم بالكتابة في مجلة الغرب التي كان ينشرها الوضعيون الفرنسيون، وهو نفسه أصدر صحيفة «مشورت» التي كان يصدرها من باريس ويؤمّن تحريرها، وعرض فيها أهداف جماعة تركيا الفتاة عرضاً كاملاً تحت عنوان «فنهجنا» في عدد مشورت في 3 / 12 / 1895م، والواقع أن أحمد رضا نفسه كان هو واضح هذا المنهاج⁽⁹⁹⁾.

وكان أحمد رضا أشهر المثقفين العثمانيين المعارضين في أوروبا، والذي جمعهم مسمى تركيا الفتاة، كان واضحاً في ميله نجاه الغرب والثقافة الغربية، وكان والده أيضاً محباً للغرب وللإنجليز بالذات حتى أنه لقب بلقب «إنجليز علي بك» ووالده أحمد رضا نمساوية، كان غربي الثقافة والاتجاه، وإن لم ينضم إلى الماسونية التي اختوت بأفكارها أعضاء تركيا الفتاة⁽¹⁰⁰⁾.

نادى المثقفون العثمانيون في الخارج - أي خارج حدود الدولة العثمانية، وبالتحديد في أوروبا إلى عقد مؤتمر في باريس عام 1902 - مع أن إنجلترا كانت تتيج للمثقفين العثمانيين المعارضين حرية الحركة واستخدام أسباب المعارضة من صحافة واجتماعات وخطب - لكن قصد المثقفون العثمانيون - وهم مدنيون - أرادوا جر الجيش العثماني إلى تغيير سياسي أو بمعنى أوضح تغيير أيديولوجية الحكم في دولتهم؛ لذلك أصدر أحمد رضا بك كتاباً بعنوان: الواجب والمستولية والمجندي. وأخذ أحمد رضا بك في كُتيبه هذا يدعو الجيش إلى الالتحاق بحركة تركيا الفتاة.

ودعا أحمد رضا بحلول الضباط العثمانيين محل حركة تركيا الفتاة المدنية والمعارضة من الخارج، وفي ذلك سبيل اتفق أحمد رضا بك مع الأمير صلاح الدين على إعداد الثورة المسلحة فاتفقا مع المشير رجب باشا - وهو الباني الأصل كان قائدًا للقوات العثمانية في ولاية طرابلس الغرب العثمانية - على أن ينفل نسًا من جيشه إلى سالونيك، بحيث يستطيع السيطرة على جناق قلعة (الدردنيل) ظنًا أن هذه الحركة بداية الثورة ستلفت نظر أوروبا؛ فتضغط على السلطان فيضطر إلى الموافقة على ما يقرض عليه من شروط، ولما لم تحدث هذه الخطوة فقد أرجأت الجماعة فكرة الثورة المسلحة إلى عام 1907م، حين اتفق أعضاء تركيا الفتاة على توحيد جهودهم في منظمة واحدة. وفي المؤتمر الثاني للجماعة في باريس من نفس العام (1907م) حين تأكدت فكرة ضرورة القيام بانقلاب عسكري يقوم به الضباط العثمانيون من المثقفين الثوريين، واستجاب نيازي بك وقمرود مع أنصاره، وشكلت حركة نيازي بك ذلك الضباط العثماني المثقف، بداية التحرك العسكري لتركيا الفتاة⁽²¹⁾.

وقد لعبت العلاقة بين المثقفين العثمانيين والمحافل الماسونية دورًا مهمًا في مساعدة المثقف على تغيير أيديولوجية الحكم؛ فقد وجد الثوريون العثمانيون في المحافل الماسونية في مدينة سالونيك باللبات - وهي إحدى مدن الدولة العثمانية، وقتها - الفتاة الطبيعية بتعبير مانتوران - لترويج أيديولوجية حركة تركيا الفتاة، وسالونيك هي المدينة التي اتخذها أعضاء تركيا الفتاة والاتحاد والترقي، بالضرورة - مسرحًا لعملياتهم؛ لكي يكونوا في حماية يهودها. وتعداد سالونيك في ذلك الوقت كان 140000 نسمة، منهم 80000 نسمة من اليهود الأسبان، و20000 من يهود اللونمة، وكان كثير منهم يحمل الجنسية الإيطالية، وأبرز مثقف عثماني يهودي فيها هو «عمانوئل فرة صواء» الماسوني الذي أصبح عام 1908م عضو البرلمان العثماني من مدينة سالونيك في مجلس المبعوثان، وأقام محفلًا ماسونيًا، وكان على اتصال بالماسونية الإيطالية، وكان يحصل على تجنيد وضم أعضاء جماعة تركيا الفتاة المثقفين ضباطًا ومدنيين إلى الماسونية؛ بهدف ممارسة نفوذ يهودي ملموس على الحكم في الدولة العثمانية في حالة تغييره من إسلامي بعد إسقاط السلطان إلى علماني إذا ما انتصرت جماعة تركيا الفتاة واستولت على الحكم، وهو الذي حدث بالفعل، وكان بعض أعضاء الجماعة مثل طلعت بك ومدحت شكري متسبين بالفعل إلى الماسونية، كما كانت اللجنة العثمانية التي تأسست

في أغسطس 1906 م تحت رئاسة طلعت بك، على اتصال بالبرجوازية اليهودية⁽⁷²⁾.

اضطر السلطان في 22 يوليو 1908 إلى إصدار إرادة سلطانية نقر العمل بدستور 1876، بعد أن قررت لجنة الاتحاد والترقي في سالونيك التحرك ضدّه وأعلن السلطان إجراء الانتخابات وعقد مجلس المبعوثان بعد ثلاثين سنة من فسخه. وبذلك تحققت إرادة العثمانيين الثوريين في تكوين دولة على النمط الغربي في التشريع.

بعد إعلان السلطان، قرر محمود شوكت باشا التحرك العسكري على رأس جيش الحركة ليحاصر اسطنبول، ويعلن الأحكام العرفية، وينشئ محاكم استثنائية⁽⁷³⁾. وفي 27 أبريل 1909 م صعد الغازي أحمد مختار باشا - وهو من كبار المثقفين العسكريين العثمانيين في عصره - إلى منصة مجلس المبعوثان بشطريه النواب والشيوخ، واقترح خلع السلطان عبد الحميد رأس السلطة الحاكمة، فوافق المجلس، وكتب المالي حمدي يظير - وهو أحد المفسرين المشهورين من المثقفين العثمانيين - مسودة فتوى خلع السلطان، ورفض حاجي نوري أفندي - وهو أمين الفتوى - التوقيع على الفتوى بحجة أن ما حوته الفتوى من أسباب خلع السلطان غير صحيحة، ولا يمكن أن يخضع النصوص الدينية لأهداف سياسية، فوقمها بدلاً منه مصطفى حاسم أفندي ثم اعتمدها شيخ الإسلام محمد ضيا أفندي، وأبلغ السلطان بالقرار عن طريق وفد من المثقفين وأصحاب النفوذ والمناصب في الدولة، وعلى رأسهم المثقف العثماني والسياسي البارز والماسوني صاحب النفوذ، واليهودي العرق عمانويل قره صو، وكذلك كان الوغد يهضم آرام أفندي، وهو مثقف عثماني أرمني العرق، مייحي الديانة عضو مجلس الأعيان⁽⁷⁴⁾، وبذلك تمكن المثقف العثماني ذو التوجه الغربي وهو صاحب السلطة والنفوذ من تغيير مسار الحكم، بتغيير السلطان نفسه، وعبد الحميد بالذات صاحب الأيديولوجية الثابتة وهي الإسلامية، وتمكن المثقفون من استبداله بالسلطان محمد رشاد - الواقع تحت سيطرة الاتحاديين - وبذلك تمكنوا من تغيير مسار الحكم، وما استتبع ذلك من تحويل أيديولوجية السلطة والحكم ممّا، فيما يحقب ذلك من أحداث، حتى قيام الجمهورية التركية.

لم تكن ثورة تركيا الفتاة (1908 - 1909 م) هي التي أبرزت المثقفين العثمانيين، ولكن يمكن القول إن المثقف العثماني هو الذي أوجد ثورة تركيا الفتاة⁽⁷⁶⁾. ومجموعة الانقلاب كانوا الامتداد الطبيعي والتاريخي لتمرّد المثقف العثماني على ثقافته الأصلية، واتجاهه للأخذ بثقافة أخرى هي الثقافة الأوروبية.

بعد الانقلاب، تدفق على اسطانبول هؤلاء المثقفون العثمانيون، الذين عاشوا التمهيد للثورة من الخارج من أوروبا، والقاهرة، والقوقاز، والبلقان. كما وفد على العاصمة العثمانية التي عاشت انتصار ثورة المثقف العثماني، اتجاهات فكرية مختلفة، أرادت الإفادة من الثورة وإفادة الثورة. وتنامى انتشار الفكر مع تطور أحداث هذه الثورة، وصل إلى اسطانبول مجموعة من المثقفين الأتراك في روسيا تحمّسًا منهم للفكر القومي التركي الشامل والطورانية، كما وفد من تحمّس للفكر الاشتراكي الديمقراطي ممثلًا في ألكسندرا إسرائيل هيلفاند، ومجموعة الاشتراكيين الذين أقاموا الاتحاد العمالي الاشتراكي في سالونيك في الدولة العثمانية وألكسندر إسرائيل هيلفاند، لم يكن مثقفًا عثمانيًا بل هو يهودي روسي أسهم في مساندة المثقفين العثمانيين، واتخذ لنفسه اسمًا مستعارًا هو «بارفوس» وحل إلى اسطانبول عام 1910 م، وظل فيها حتى 1915 م ليحمل مستشارًا لحكومة الاتحاد والترقي النورية، وعمل على تكوين وحيًا طبقيًا علمانيًا يتجاوز الاختلافات الدينية والعرقية بين صفوف العمال في سالونيك العثمانية⁽⁷⁷⁾. ويمكن اعتبار ذلك من إرغاصات الفكر العلماني، وجدير بالقول إن الانحدار العمالي الاشتراكي العثماني، الذي هيمن عليه هيلفاند كان واقفًا تحت «محنة عناصر يهودية في أماسه» واستطاع هذا الاتحاد أن يرسل له نائبًا في البرلمان العثماني، وكان منتخبًا - ولم يتأسس الحزب الاشتراكي العثماني إلا في سبتمبر 1910 م، ولم يكن له تأثير؛ لأنه كان حزب مثقفين يفتقد المساحة المؤيدة المؤثرة، المدني كما كان أعضاءه يعتقدون السلطة والنفوذ⁽⁷⁸⁾.

مارس الاتحاديون بعد تمكنهم من السلطة، دكتاتورية المثقف العثماني الجديد بشطريه والعسكري، فقد شكّلوا حكمًا ثلاثي الأشخاص أو الثلاثي الحاكم: طلعت بك وزير الداخلية،

وأنتور باشا وزير البحرية، وجمال باشا وزير البحرية، وإلى جانبهم مثقفون مديون كالذكور ناظم والذكور بهاء شاكر، ومحمد ضياكوك الي، ومحدث شكري، وقره كمال، وحسين جامه، ومحمد جاويد، وعمانويل قراصو (والاثنان الأخيران من اليهود العثمانيين). تركزت السلطة في الثلاثي الحاكم، الذي فرض حزبه الواحد، وبرلمان لا مكان للمعارضة فيه.

كان هذا الرمح من المثقفين العثمانيين، وهم أصحاب السلطة في البلاد، أمام اتجاهات حكم تكاد تكون متناقضة، وكان عليهم اتخاذ وحدة؛ لتكون أيديولوجية الاتحاد والترقي العثمانية، وهي وحدة عناصر الأمة العثمانية، والجامعة الإسلامية، ولم يتنجح الاتحاديون فيهما فولوا وجوههم شطر الطورانية.

7 - الرابطة العثمانية؛

وهي تعني اعتبار صفة العثماني لكل من يعيش في إطار الدولة العثمانية يتبع نظمها ويدين بالولاء لسلطانها، مهما كان عرق هذا العثماني، ومهما كان دينه، وكان في نطاق الدولة العثمانية. وكان عدد سكانها 66 مليون نسمة فيهم 22 صرغاً. إلا أن الفكر القومي الوافد من أوروبا جعل بعض العثمانيين من أصحاب الديانات غير الإسلام والأعراق يتدلمون وراء محاولة الانفصال في دول قومية. وفي هذا انتهاء الدولة العثمانية.

وضم مجلس المبعوثان بعد الثورة 130 عضواً منهم 80 مسلماً فقط؛ لذلك نادى المثقفون بشعار: «ضرورة للتوحيد في «العثمانية» دون نظر للغة أو الدين أو العرق، وبالتالي ظهر أيضاً شعار «اتحاد عناصر الأمة» الذي نادى به حزب الأحرار، ولم يكتب لهذا الشعار بالامتداد، وتحملت العناصر غير المسلمة للعثمانية خطوة منها إلى الاستقلال عن الدولة. لذلك لم تنجح الأيديولوجية العثمانية، خاصة عندما نادى كل من البلغار وكذلك الألبان - البلغار بختلفون ديناً وعرقاً عن الأغلبية العثمانية، والألبان بمتفوقون ديناً ويختلفون عرقاً عنها - نادوا عقب إعلان العشروية باستقلال بلادهم عن الدولة العثمانية.

ساعدت الدول الأوروبية الرعايا العثمانيين المسيحيين في البلقان في أوائل القرن الثامن عشر على التمرد ضد الدولة، مما أدى إلى عمليات استقلال عنها تمثلت في دول انقضاوية مثل اليونان والصرب والجبل الأسود، ورومانيا، وكلها كانت أجزاء أساسية في بنية الدولة العثمانية. أما العناصر المسيحية الأخرى، مثل: الروم، والأرمن، والبلغار، وغيرها، فكانت تتور بين المحين والمحين ضد سلطة الدولة العثمانية رغبة في الاستقلال؛ لذلك غشلت الأيديولوجية العثمانية عندما أهاد الاتحاد والترقي طرحها.

جرب الاتحاديون الأيديولوجية الإسلامية، وهي الجامعة الإسلامية بهدف توحيد العناصر المسلمة في سبيل إقامة نظام جديد للإسلام في الدولة العثمانية، وتحمس لها المثقفون العثمانيون المسلمون، وكان أبرزهم: سعيد حليم باشا، وبابان زاده أحمد نعيم، ومحمد هاكف، الذي دافع عن هذه الإسلامية في مجلات: سبيل الرشاد، وصراط مستقيم، وبيان الحق.

نادى المثقفون الإسلاميون من العثمانيين بإعادة تخطيط التعليم، وحصر احتياجات المسلمين من الغرب في التكنيك فقط، وإعلاء شأن الثقافة الشرقية الأصلية على الثقافة الغربية بما فيها من أفكار تتعارض مع الثقافة الإسلامية.

ومما أضعف هذا التيار أمام الرأي العام العثماني، حركات قام بها إسلاميون متشددون أثاروا ضدّهم حساسية الضباط الأحرار مثل حركة درويش وحدتي، وحدوت حركة 31 مارس⁽¹⁵⁾.

إلا أن ضباط الاتحاد والترقي، وبقية المثقفين المقربين من المحكم الاتحادي وجدوا في الإسلامية طريق خلاص واقمياً- في نظرهم- فاتخذوها أيديولوجية حكم وجريوها، وفشلوا؛ لعدم تأييد الشعوب العربية لنظام الاتحاد والترقي.

9 - «الرابطة الطورانية»:

وهي وحدة كل أتراك العالم، وفي التفسير التركي بان توركيزم، وقد لجأ إليها حكم الاتحاد والترقي بعد فشل سياسيتهم: الجامعة العثمانية والجامعة الإسلامية. وقد بدأ المثقفون القوميون في رفع شعار «الطورانية تنقذ البلاد»، وذلك بعد أن رأى قادة الاتحاد أن العناصر غير المسلمة قد أخذت في الانفصال، وإن لم تستجب الشعوب الإسلامية لشعار الجامعة الإسلامية بالشكل الذي طرحه الاتحاديون.

كان ضياكوك ألب هو منظر الفكر الطوراني أمام الاتحاديين سواء على المستوى اللغوي أو الأدبي، وأصدر المثقفون القوميون مجلة الحياة الجديدة «يكي حيات» ومجلة «قىزل الما»؛ لنشر أدبياتهم التي تميز عن أفكارهم^(١).

وكان التنظيم الساري للفكرة القومية التركية الشاملة «الطورانية»، تنقسم إلى طورانية قريبة وطورانية بعيدة، ولكل منهما تأثير ثقافي على النخبة العثمانية:

الطورانية القريبة:

وهي تقوم على فكرة إنشاء «اتحاد التركمان» أو اتحاد الأوغوز، وهي فكرة توحيد الأتراك العثمانيين مع الأقربين لهم من الأتراك في الثقافة واللغة وهم أتراك كل من «إيران وأفريجان والقوقاز».

الطورانية البعيدة:

وهي تقوم على فكرة إنشاء «الإمبراطورية الطورانية» بتجميع كل العناصر التركية التي تخضع لحكم أجنبي غير تركي: القيرغيز، والتار، والأوزبك، والياقوت.

اهتم الاتحاديون بفكرة الطورانية، ودأبت خيالهم إمبراطورية تركية تضم فكرتي الطورانية القريبة والطورانية البعيدة، حتى أنهم دخلوا بالبلاد العثمانية الحرب العالمية الأولى؛ لتنفيذ الطورانية.

ولتدهيم الفكرة الطورانية صدرت مجلات «تورك درنكي» و «تورك يوردي» و

«تورك أوجاقلرى»، وظهر في هذه الحركة أسماء: غيبياكوك ألب، وأها أوغلو أحمد، وآق جورا أوغلو يوسف، وحمير سيف الدين، وموليز كوهين (تكوين الب)، ومحمد أمين بوردا تولى^(٩٨).

10 - أنور باشا نموذج المثقف العثماني العسكري الثوري:

يعتبر أنور باشا (1881 - 1922 م)، النموذج العملي للمثقف العثماني الطوراني الاتحادي، فهو أحد «ثلاثي» حكم دكتاتورية الاتحاد والترقي طلعت - أنور - جمال. وقد برز دوره سريعاً بعد نجاح الجناح المدني من تركيا الفتاة في إثارة الجيش ضد السلطان عبد الحميد، لم يكن أنور باشا متوقفاً في دراسته العسكرية، التي بدأها في اسطنبول، وانهاها في منستر، التي درس فيها المرحلة الإعدادية العسكرية والثانوية العسكرية، وفي منستر لم يلحظ أحد أنه مال إلى الأدب الثوري العثماني، وإنما كان عسكرياً امتاز بالوقار وحس العمل^(٩٩).

لكنه اقترب من المثقفين العثمانيين المدنيين من دعاة القومية التركية الأشمل (الطورانية)، وأفاد منهم، وهاش في البلقان، وتعرف على روح التمرد فيها، وكان انضمامه لحركة الضباط الأحرار.

وعند دراسة حياته العملية يمكن أن نرى المؤثرات الفكرية على أنور باشا، والتي دلت على تحريك إمكانات الدولة لخدمة أهدافه العامة، هذه المؤثرات الفكرية هي:

تكوينه العرقي:

كان أنور باشا في الأصل من أتراك كاكازوز، وهم فرع من الأتراك المنتشرين في آسيا الوسطى والبلقان بصفة خاصة، وديانتهم النصرانية، لكن الجد السابع لأنور باشا وهو أرل من أصله من عائلته، واتخذ اسم عبد الله، وقد وفد من القرم إلى اسطنبول، وأسس عائلته هناك. وكانت القرم مستعمرة روسية، وقد يكون هذا من أسباب كره أنور باشا للروس، ومن أسباب إيمانه المطلق بإقامة دولة تركية تضم كل تركي العرق^(١٠٠).

تأخره بدعوة القومية الطورانية الشاملة:

كان على رأس هؤلاء الدعاة القوميين الذين أثروا في تكوير أنور باشاء الشاهر والمفكر محمد ضياكوك ألب، الذي أثار القوميين الأتراك، وخاصة الضباط عندما تحدث عن الدولة العثمانية في الجانب القومي، وقال إن فكر القومية لم يفسره الأتراك في الدولة، وإنما فسّره هؤلاء الذين لا يدينون بالإسلام، ثم تبعهم في ذلك الألبان وثلاثهم العرب، ولما لم يجد الأتراك أنه لا مناص من قيامهم القومي، قاموا يدعوني إلى القومية التركية. والواقع أن محمد ضياكوك ألب يبالغ بفكرته هذه، والتي أثرت في «الثلاثي الحاكم» وعلى رأسهم أنور باشاء، فالفكر القومي التركي سابق على تحرك العناصر غير المسلمة، وسابق على مطالبة الألبان والعرب بالاستقلال، ذلك لأن هذا التحرك لم يحدث إلا عقب إعلان دستور 1876، ووجد نفسه عملياً بنجاح ثورة الضباط الأحرار عام 1908 - 1909⁽³³⁾.

لقد تحدث محمد ضياكوك ألب عن الأمة التركية، وعرف بالوطن القومي التركي الشامل «طوران» بشكل أثر في حركة الضباط الأحرار مثقفي الاتحاد والترقي في تحركاتهم في الحرب العالمية الأولى، والذين عرفناهم بالطورانيين:

يقول ضياكوك ألب:

وطن الأتراك ليس تركيا، بل وحتى لبس تركستان؛

إنما وطن الأتراك: إقليم هائل عظيم وخالد: إنه طوران.

وعقب على ذلك أيضاً، بقوله: طوران هو مجموع كل المناطق التي يعيش فيها الأتراك، ويتحدثون فيها لغتهم التركية⁽³⁴⁾.

ولاشك أن كتابات اليهود الأوروبيين واليهود المحليين أي العثمانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين أدت دوراً كبيراً في إرساء تيار القومية الطورانية بتدعيمهم فكرياً الاتحاد والترقي؛ فالعلماء اليهود في الغرب مثل لوملي دايغيد، وليون كاهون، ورامينيوس فاميري، تصفروا للكتابة عن أصول الفكرة القومية الطورانية، ومن يهود الدولة العثمانية برز اسم موليذ كوهين، وقرء صوء، كمتقنين يلبسان هذه الرابطة التركية الطورانية⁽³⁵⁾.

وكان موليذ كوهين - مواليد سالونيك 1883 يأخذ على عاتقه التعريف والدعاية

لحركة الاتحاد والترقي في الصحف الأوروبية، من هذا كان تقدير من الاتحاديين له، وهو صاحب كتاب «الطورية» التي نظر فيها لفكرة الطورية. وقد نشر هذا الكتاب في اسطنبول عام 1914م، وتأثر بها الاتحاديون، وقال فيه: سيحدث ذات يوم، أن تنهار روسيا التي يعيش الأتراك في أسرها اليوم، ستنهار روسيا كما انهارت من قبل الإمبراطوريات. «وسيرفع الأتراك تاج جدهم جنكيز خان الذهبي» لأن طوران حقيقة عرقية».

لقد طبق أنور باشا نظرية الطورية، عملياً، عندما أصبح وزيراً للحربية، وقاد جيوش الدولة العثمانية إلى روسيا، لتحرير أتراكها، وإقامة الدولة الطورية وفشل⁽⁸⁸⁾.

(ج) حالة أتاتورك

1 - نموذج المثقف العثماني

في بداية العهد الكمالي، أحمد أمين بالمان،

جمعت اسطنبول في بداية الحركة الكمالية، مثقفين عثمانيين وغير عثمانيين، ثورة تركيا الفتاة وإدارة الاتحاد والشرقي لشئون الحكم في البلاد، وظهور الجيش في الحياة السياسية وقنرة الضباط على السيطرة على الحكم، أدى بالتالي إلى تقبل الرأي العام لمختلف تيارات الفكر، ولمختلف الشخصيات الحاكمة، والمثقفون العثمانيون لم يكونوا أتراكاً فقط؛ بل من كل الأعراق التي تعيش داخل إطار الدولة العثمانية: الأتراك، والنصارى، واليهود، والمجوس، وغيرهم، نهلوا من ثقافات متعددة، جمعهم منذ التنظيمات سلوك ثقافي واحد، هو الاتجاه إلى الفكر الغربي وتعددت الفئات الثقافية في داخل الاتجاه الواحد، لكن حب الوطن قد جمع أغلب المثقفين على كلمة سواء في إطار الحكم العثماني، كان للجميع حقوقهم وواجباتهم، والإسلام كان ملزماً بشريعته للجميع. ومع دخول المفهوم الغربي في أجهزة الدولة، أصبح الدستور يقوم مقام الشرع الإسلامي، لكن الدستور أفسح المجال للحركات الانفصالية، التي قام بها نصارى الدولة أولاً، ثم مع الضغط الاتحادي، وإيمان الاتحاديين بالطورية، أصبح المجال للانفصال متسماً أمام مسلمي الدولة للانفصال عنها. ثم جاء العهد الكمالي،

ليعمل المتحف المسلم لاستعادة الإسلام نبراساً للدولة مرة أخرى، كما كان أثناء العهد العثماني الأصلي؛ ويعمل المتحف القومي التركي على أن تكون القومية التركية أساس الدولة؛ ويعمل المتحف الاشتراكي على إرساء الفكر الاشتراكي في البلاد حتى تنجبه إلى النظام الاشتراكي، وبإستثناء الفكر الإسلامي الذي لم يتم إليه إلا المسلمون، نجد اتجاهات الثقافة والفكر الأخرى يرتادها، وينتمي إليها مختلف عناصر الدولة العثمانية، وكانت هذه الدولة العثمانية في ذلك الوقت تتحول إلى «دولة تركيا». بعض المثقفين العثمانيين مرّوا باتجاهات الفكر والثقافة، وبعضهم استقر على فكر منذ البداية.

2 - أحمد أمين بالمان، نموذجاً:

وأحمد أمين بالمان، متحف عثماني، يهودي، ولد في سالونيك عام 1888، (14 مايو) وهو من عائلة من يهود هذه المدينة، التي اشتهرت بأنها النافذة العثمانية الرئيسة المطلعة على الغرب، واشتهرت أيضاً بتجمعات اليهود الاقتصادية والسياسية والإعلامية والفكرية، والده عثمان توفيق بك وشهرته خضر محمد أفندي، كان أيضاً من المثقفين العثمانيين المنفتحين على مختلف الأفكار والثقافات، ولعب والده نفسه دوراً مهماً في ثقافة المحكم التركي؛ لأنه قام بالتدريس لأتاتورك عندما كان مصطفى كمال طالباً بالمدرسة الرشدية العسكرية في سالونيك، درس له التاريخ^(١٤).

أثر توفيق فكرت بشعره الصعادي للسلطة العثمانية والأدهان والتاريخ العثماني تأثيراً واضحاً في أحمد أمين بالمان، مثله في ذلك مثل الكثير من المثقفين العثمانيين ثقافة ضربة^(١٥).

انتقل أحمد أمين من سالونيك إلى اسطنبول، عندما نقل والده للعمل فيها، فدخل المدرسة الألمانية هناك، وهناك اطلع على الفكر الثوري العثماني خاصة أصحاب نافع كمال. وقد أثرت في أحمد أمين هذه القراءات حتى دفعته لأن يكون صحفياً^(١٦).

تأثر أثناء دراسته في المدرسة الألمانية بأستاذ صراماتولسكي، وهو يهودي ألماني حُبب إليه الفكر الألماني والثقافة الألمانية، وكذلك تأثر بمدرس اللغة الإنجليزية الدكتور جيه، وهو مستشرق ألماني أيضاً^(١٧).

ومعرفته بالألمانية أثرت في حياة أحمد أمين العملية فقد عُيِّن مراسلاً لصحيفة (حسين) التركية في برلين عام 1915 م. وأعجب بحركة الاتحاديين الضباط ضد السلطان عبد الحميد لكنه انتقد طلمعت بك المدني الوحيد في الثلاثي الاتحادي الحاكم، سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ودرس في جامعة كولومبيا بعد أن استقال من عمله كصحفي في جريدة «يكي غازتة» وحصل على شهادتها في عام 1912⁽¹⁾.

أعجب أحمد أمين بالثمن بالمفكر القومي ضياكوك ألب، وعقد معه صداقة مؤثرة، والصح أحمد أمين صفحات من مذكراته ليصف ضياكوك ألب بأنه أستاذ السوسولوجي في جامعة اسطنبول، والذي لم يزل مثله في حياته أدباً وفضيلة وقناعة وبعداً من دائرة النفوذ برغبته، وإن شخصية ضياكوك ألب قد أثرت في نفسه كثيراً، وأن ضياكوك ألب تأثر بمدرسة إميل دور كايم الفيلسوف والاجتماعي اليهودي الفرنسي في مفهوم الأمة والقومية، وأن القومية هي نهاية التطور، وأن ضياكوك ألب قد بنى أفكار مدرسة دور كايم، ومزجها بالفكرة القومية التركية، وبذلك أوجد نظرية قومية تركية، أثرت في محيط المثقفين العثمانيين القوميين في «تورك أوجاقلري» بشكل خاص. ومن أسباب إعجاب أحمد أمين بشخصية ضياكوك ألب مناداته بتحرير المرأة في إطار برنامج قومي، وحصولها على حقوقها، ومناداته أيضاً بضرورة التحرر من رجال الدين ومفهوم الدين الضيق، الذي يبنه رجال الدين، والذي أسماهم ضياكوك ألب: مغلب القوة السوداء⁽²⁾.

في فصل الدين من الدولة، يرى أحمد أمين أن أكبر حركة إصلاحية حدثت في سنوات الحرب هي إعداد الوضع لفصل الدين من الدولة، وساعد على هذا الإصلاح إفلاس إعلان الجهاد الديني، وقيام الشريف حسين أمير مكة، وهو من سلالة النبي ﷺ - بالانضمام للحلفاء أعداء الدولة العثمانية، وهجومه على القوات العثمانية في مكة وأسر أفرادها، ولم يستطع أن يفعل هذا مع قوات المدينة المنورة بقيادة فغري باشا، الذي صمد حتى نهاية الحرب، وكان للمعيد لورانس الإنجليزي دوره في نجاح الحركة العربية ضد الدولة.

في ظل هذه الظروف، وجد أحمد أمين أن ضياكوك ألب قد صوت للمرة الأولى لصالح نظام العلمانية، وأعلن أنه من الضروري أن تسير البلاد في طريق العلمانية الذي انتهجته أوروبا. وفي مؤتمر الاتحاد والترقي عام 1916 م، قدمت الحكومة في مشروع قانون لتوحيد القوانين فاستقال شيخ الإسلام خيري أفندي، واحتجت الأوساط الدينية،

وأرسل مشروع القانون إلى مجلس المبعوثان في 24 فبراير 1917، فوافق عليه وعند عرضه على مجلس الأعيان ووافق عليه أيضًا. قانون الزواج في هذا القانون، شجبت النكاح الديني، وقال إنه يمكن إجراء النكاح المدني لكل المواطنين الأتراك بصرف النظر عن قارق الدين، وأصبح أحمد أمين بهذا، وتحمس - كمثقف وصحفي له.

لم يمكن شجبت تعدد الزوجات لكن القانون قيد حالة الزواج بأخرى بضرورة رضا الزوجة الأولى كتابيًا، ولهذا أثره فيما بعد في إجراءات الحركة الكمالية.

ولما أراد ضياكوك إنقاذ الحياة الدينية من النمطية، ونشر مع سليم ثابت مجلة دينية، كان ضياكوك ألب يرى أن هناك فروقًا بين مفهوم الله - عز وجل - عند العرب وعند الأتراك فكتلاً: اعتبر العرب أن الله - عز وجل - منبع الغضب، وراه الأتراك منبع الرحمة والحب، كان ضياكوك ألب يرى أن لا إكراه في الدين الإسلامي، والمسلم يحمل مسئولية تجاه الله - عز وجل - مباشرة وليس عن طريق واسطة. «إننا نتلقى - باحترام وحب - مبدأ أن يشغل الزهاد أوقاتهم بالمعبادة يذهبون إلى المساجد يتعبدون، لكن على هؤلاء ألا يفرضوا علينا هذا، وعليهم أن يتظروا بتسامح إلى دخولنا أبواب المناقشات في الطريق، الذي من شأنه إحلال أرواحنا وضمائرنا، ونحن مجتمعون في الجوامع واهتمامنا بشكل فعلي في عمل الخير والبعد عن شر، لكن هذا الإصلاح الديني نزل إلى الصغر في سنوات الهدنة، وكان لهذا أثره في أحمد أمين»^(١١).

يرى أحمد أمين أن نظام التوقيت الشرقي الذي يعتمد فيه مغيب الشمس أساسًا، نظام قديم وينبغي اتخاذ نظام الساعة الأوروبية، التي تعتمد نظام الظهر ومتصف الليل؛ لذلك كان مؤيدًا لهذا النظام، الذي فرضه الاتحاديون، كذلك أيد بالمان مشروع الاتحاد والترقي، الذي رفض التقويم الرومي، وناصر بالمان اتخاذ الاتحاديين التقويم الغربي، الذي بدأ في السنة في أول يناير، وأعلن أسفه لعدم قدرة الاتحاد والترقي على فرض مشروع التقويم الغربي للساعة والتقويم، وإن كتب أن «إصلاح» التقويم قد فرضه أنا أتترك فيما بعد»^(١٢).

التقى أحمد أمين بمصطفى كمال باشا عام 1917م، عندما كان الأخير يوزع لولي المهدي وحيد الدين، الذي أصبح فيما بعد السلطان محمد وحيد الدين، وكان لقاء مهمًا ألقي على الحركة الفكرية السائدة وقتها»^(١٣).

كان أحمد أمين رائدًا كبيرًا من رواد الصحافة التركية المؤثرة على سير الأحداث كما كان

ضد السلطان محمد وحيد الدين، وهو في هذا يلتقي مع أتاتورك جدًا، حتى لقد اعتبر السلطان أحمد أمين عدوه رقم 1^(٢٢١)، وكان - بالطبع - مدافعًا عن أفكار مصطفى كمال أتاتورك. ونشر مقالًا مهمًا بعنوان «لقاء مع مصطفى كمال باشا» في جريدته في 19 نوفمبر 1918، عرض فيه الفكر الكمالي؛ لذلك زار مصطفى بك، وكان وقتها عقيدًا بالجيش، وعصمت باشا هو خراج أتاتورك اليمني، زار أحمد أمين بالمان؛ لتتصرف عليه، وأصبح أحمد أمين الإعلامي الذي تميز بأنه المدافع عن الحركة الكمالية في اتجاهاتها من حرب الاستقلال، ثم الأخذ بالمنية الغربية^(٢٢٢).

3 - المصدر الأساس لفكر مصطفى كمال أتاتورك:

تدخلت عوامل كثيرة في تكوين فكر أتاتورك، منها قواماته في الفكر الثوري العثماني ومجموعة الكتب، التي أوردتها «كوربورز توفكجي» في تعريف جيد في كتابه من جزيين، وما سمعه من مثقفي عصره، ومن تجاربه في الجيش على مختلف جبهاته، ومن عمله ملحقًا عسكريًا، ومن عمله بالقصر العثماني، ومن قراءاته لأعمال كل من: محمد توفيق فكرت، والدكتور عبد الله جودت، ومحمد هياكوك الب، بالإضافة إلى تفكيره الشخصي، لكن على ما يبدو أن التأثير الكبير والأساس في فكر أتاتورك، جاء من الثلاثي: فكرت - جودت - هياكوك الب.

4 - محمد توفيق فكرت:

كان أتاتورك يجل كثيرًا الشاعر محمد توفيق فكرت، حتى أنه - أي أتاتورك - وجد بطائنه من المثقفين العلمانيين يتناقشون حول توفيق فكرت، فتدخل أتاتورك بسحرة في النقاش، وبصوت حاد أمرهم بالسكوت، فسكوا، وقال لهم:

«لستم في المستوى الذي يتحدث عن توفيق فكرت. أتعرفون من هو، إن اللين يعرفونه جيدًا سيحرفونه جيدًا، هؤلاء هم اللين سيفهمون ما أريد عمله اليوم»^(٢٢٣).

ولكي يبرز أتاتورك دور توفيق فكرت في بناء الفكر الكمالي، بل والكمالية نفسها

صرح بقوله: «ألا تعرفون قصيدة توفيق فكرت؟ إنها مصدر إلهام لكل الثورات الواجب القيام بها في هذا العالم»^(١٥١).

والواقع أن توفيق فكرت قد نشأ من أب تركي وأم يونانية من جزيرة صافير، أسلم أبو هذه المرأة وأمه، وأمضى توفيق فكرت النصف الأول من حياته على الثقافة العادية لشباب في مثل عمره في الدولة العثمانية، وكان شاعرًا منذ أن بلغ الخامسة عشر من عمره، وعُرف بتناوله في الفترة من 1899 - إلى 1897م^(١٥٢). وبعدما انتقل فجأة إلى إنسان «شائم، وظل هذا التشاؤم معه حتى الممات، ويمكن تقسيم حياته من الناحية النفسية إلى مرحلتين، الأولى: الحساسية المفرطة بما في ذلك الهروب من الناس، والمخجل وما يصاحب ذلك من الانهماك في العمل الجاد. والمرحلة الثانية: الانطواء المريض بما في ذلك من النور من الناس وحب الطبيعة والكتاب؛ والسبب في ذلك أنه ابتلي بمرض الروماتيزم والسكر، وكان قد صُوِّي من مرض السل وهو في سن الشباب، ويبدو أن هذه الأمراض قد أثرت فيه، وفي تناوله الفني»^(١٥٣).

عندما كان توفيق فكرت يتلقى تعليمه وثقافته من مقررات الدولة في المدارس والفكرة الشعبية السائدة - وقتها - من الدولة، كان شاعرًا ينظم شعره في مدح الدولة ومدح السلطان، وعندما خرج من نطاق الثقافة الوطنية بشقيها: التعليمي في المناسبات، والثقافي الموروث، اتخذ توفيق فكرت موقف العداء الكامل من الدولة التي يعيش في كنفها، بل واتخذ موقف العداء الكامل لفكرة الوطنية، بمفهوم الخوف على كل ما هو وطني مهما كانت درجة معارضته، وظهر هذا الموقف جليًا عندما أيد تأييدًا واضحًا الموقف الأرمني العالمي من السلطان عبد الحميد في قصيدة توفيق فكرت «الحقبة تأخر»، فقد دبر الأرمن مؤامرة لاغتيال سلطان الدولة العثمانية عبد الحميد الثاني - في 21 يوليو عام 1905م، وكان السلطان عبد الحميد وقتها قد بلغ سن 63 عامًا، وكان في العرش 29 عامًا، وطوال هذه الفترة لم توجه إليه مؤامرة جديدة. في الوقت الذي مر فيه كثير من حكام أوروبا وأمريكا بالعديد من المؤامرات، التي استهدفت اغتيالهم. في ذلك الوقت، كانت فكرة «الإرهاب» قد انتشرت في أوروبا، بهدف قلب نظم الحكم: تركيا، روسيا، فرنسا، أمريكا وغيرها.

كان السلطان عبد الحميد مكروهاً من المؤسسات الدولية الغربية، وخاصة: اليهودية

والأرمنية. وكان الأرمن يأملون في إقامة دولة أرمنية في شرق الأناضول، والأناضول جزء أساس في الدولة العثمانية، وكانت هذه المؤامسات الأرمنية في الغرب، وفي الداخل، مدمرة من اليونان، التي كانت الدولة في حرب معها، ولم يكن السلطان عبد الحميد مكروهاً من شعبه، وإنما من المؤسسات الغربية والعرقية المسيحية والمنظمات اليهودية والمتقنين العثمانيين، الذين آمنوا بالمنهج الغربي في الثقافة. وقد طلب الأرمن من الإبراهيمي الدولي البلجيكي «جوريس» العون على التخلص من حياة السلطان عبد الحميد، ووصل جوريس إلى اسطنبول، ورصد حركات السلطان، وخطط لاختياله بوضع ■ كيلو جراماً مواد مفرقة وقنبلة «موقوتة» تحمل 20 كيلو جراماً من المواد المدمرة، وكانت المؤامرة تتم لولا لحظة تأخر فيها السلطان عن عاداته في ركوب عربته بعد صلاة الجمعة، فانفجرت القنبلة، ولم يصب السلطان بأذى، وفرح الشعب العثماني بنجاة سلطانه، لكن نجاة السلطان أصابت الأرمن بالأذى واليأس، وكانت نجاة السلطان عبد الحميد مبعثاً على انزعاج الشاعر توفيق فكري، الذي نظم قصيدة مشهورة في الأدب التركي بقصيدة لحظة تأخر، عبر فيها عن كرهه للسلطان، وعبر فيها عن مدح الأرمني الذي لم ينجح في اختياله سلطان الدولة العثمانية.

وصف فكري في لحظة تأخر، المتأمر على السلطان العثماني بأنه «الصياد ذو الشان العظيم»، وشاعبه قائلاً: يا أسفاً، يا ألف أسف، أنك هربت لكنك لم تقتله «القدر رأى توفيق فكرت أن هذه الفسرة، التي وجهها الأرمن إلى السلطان إنما هي «فسرة مبهلة» في الوقت الذي رأى فيه هذا الشاعر أن خليفة المسلمين «رجل دنيء»⁽¹⁰⁰⁾.

يلج قمة سقط توفيق فكري على التاريخ العثماني وعلى دين الإسلام في قصيدته الشهيرة التاريخ القديم، والتي قال عنها أتاتورك إنها «منبع الثورات» إن هذه القصيدة كأنها «بيان» أصدره الذين لا يؤمنون بالأديان «من عهد فكرت حتى الآن» وهي - كما وصفها أحد الكتاب الأتراك المعاصرين: قصيدة تهاجم الماضي والمفاخر والدين والإيمان، وكل مصادر الفضيلة.

يرى فكري في قصيدته التاريخ القديم أن التاريخ عبارة عن كومات من الكوارث والألم. وصور الفترحات الإسلامية بأنها «سحابة تنثر الدماء دوتاً» في مقدمتها حلم هام وتاج دام وشبح ذلك أيضاً وسائل تخريب دموية. «والدين يحتاج شهداء، والسماء

تطلب قرابين الدماء في كل وقت وكل مكان». «وواضح هجومه وسخريته من الدين، ويهل لدرجة أن يقول مَنْ يسري، ربما تكون هناك آخرة»، ولكن لماذا يكون الإنسان يتعرض لألف مشقة ومشقة مع كونه أثر الخالق لا نهاية له؟ لا يمكن أن يكون هناك خالق يفعل هذا، الذي يخلق لا يمكن أن يكون مخرباً»^(١٥١).

وفي نفس الاتجاه، ينظم قصيدته «ذيل على التاريخ القديم» «أنا شخص آمن ذات يوم، ولو جزئياً بوحدة الإله، أنا قرأت كتاب ذلك الله، وأنا أيضاً استمعت لتعزير الله، وذهبت للجوامع والمساجد وركعت للخالق، وكان خيالي مملوءاً بالرغبة في الجنة، وكان قلبي مملوءاً بالخوف من جهنم، وصعدت أنا بدوري إلى ذلك الكائن العالي؛ حيث يجتمع الملائكة والأشياء والأنبياء معاً، وكنت حاشداً أيضاً لبضمة الأذان، وكنت أجري على صوت ذلك الله، وأنا أيضاً صحبت بالسبحه، وصمت وصليت، ولكن هيئات قمت بعمل كل ذلك، ذلك لأنني خدعت بما لقنوني به. آمنت دون أن أرى ودون أن أعلم، وضحيت بأنفاس في سبيل ديني أحببت الله أيضاً، وأنني كذلك لكن كل هذه الحادثة خلفتها الآن وراء ظهري؛ ذلك لأنني فهمت أن الحقيقة بخلاف كل ذلك، وفهمت أن الوصول إلى الله له طرق أخرى، وأن كل الخوارق والمعجزات إنما هي أثر من سحر الذكاء، يقوم عقل الإنسان الآن ودون توقف بفك وشرح أسرار ذلك، إن الذين قاموا بهذه المعجزات لم يفكروا في مستقبل هذه الأيام، إن هؤلاء الأشخاص من عيسى وموسى وغيرهم، خدعوا الناس، وخدعوا من غيرهم. وعصا موسى ما هي إلا كذبة ذات طمس قد عفا عليه الزمن، إن ديني هو دين الحياة إنني مؤمن، ولكن إيماني إيمان بالوجود، أحرص دون أن أشعر بالحاجة إلى الأشياء، إن بيتا ينسجه العنكبوت يكفي لأن يصلني بالحق، وكتابي هو كتاب مسرح الطبيعة وأسباب الخير والشر تكن في أنا، وأصل إلى باب القبر هكذا، ولا أرى ضرورة للعالم الآخر والبعث بعد الموت والدين الحق اليوم - في مفهوم - هو دين الحياة»^(١٥٢).

انتشر الفكر الوضعي في بلدان الدولة العثمانية بعد ظهوره في الغرب في القرن التاسع عشر، وبناءً في الدولة بعض المثقفين الكبار في أواخر عمر الدولة العثمانية وأوائل عهد الجمهورية مما مهد لقيام سلسلة من المتغيرات، التي خالفت المعتقدات الدينية والعرف والعادات المستقرة في الوجدان، وإن كانت هذه المتغيرات ظلت محصورة في إطار السلطة ومؤسساتها.

وكان هناك مثقفان عثمانيان من رواد هذه المتغيرات الفكرية، التي تحولت فيما بعد على يد السلطة إلى متغيرات إجرائية، وهما توفيق فكرت وعبد الله جودت.

وإن كان من الواضح تعظيم أتاتورك للشاعر توفيق فكرت، واعتبار أشعاره خاصة، قصيدة التاريخ القديم «منبع الثورات» فإننا حتى الآن لا نملك دليلاً مكتوباً، أو منقولاً عن أتاتورك حول عهد الله جودت، لكن من الممكن القول إن ما نادى به عبد الله جودت، وكتب عنه وخطط له وترجمه، ظهرت في إجراءات أتاتورك واضحة جلية^(١٥٧).

اشتهر عبد الله جودت - وهو في الأصل طبيب - بجريدته «اجتهاد»، وكانت منبراً للثقافة الغربية، ونشرها بين العثمانيين، وهو مؤسسها. وكان ذلك عام 1904 إلا أنه أسس أيضاً عام 1910 دار نشر بعنوان دار نشر اجتهاد، وكان عضواً فاعلاً في تأسيس جمعية محبي الإنجليز، ولأن السلطة في عهد الاتحاد والترقي كانت لها رؤية فكرية موازية لرؤية عبد الله جودت، فقد تعاون مع جمعية الاتحاد والترقي، وإن لم يكن اتحادياً.

ويمكن اعتبار عبد الله جودت واحداً من رواد حركة تخريب المجتمع العثماني وتخريب ثقافته^(١٥٨).

وصورة الفكر التركي المعاصر على أن الدكتور عبد الله جودت هو الرجل الأول، الذي رفع راية حركة التخريب في تركيا بشكل سفوري وثقافي ومنظم، وجاهد الدكتور عبد الله جودت في جريدته اجتهاد عبر ربع قرن دون تقاعس على إرساء أسس الانقلاب الكمالي. لقد نشر عبد الله جودت في العدد 5557 من جريدة اجتهاد، الذي صدر قبل عشر سنوات من إعلان الجمهورية التركية (على يد أتاتورك) برنامج تخريب تركيا، قال فيه

بضرورة: إلغاء كل التكايا وإلغاء كل المدارس الدينية الإسلامية، ومنع ارتداء العمامة والعبية إلا على الموظفين الدينيين من أئمة المساجد، ومنع تقديم التطوير إلى الأولياء، وتأسيس كل الشركات الأجنبية، وإلغاء المحاكم الشرعية، وإلغاء العمل بالحروف العربية في كتابة اللغة التركية، واستبدالها بالحروف اللاتينية، واتخاذ القانون المدني الأوروبي بديلاً عن الأحكام الإسلامية.

لقد كافح الدكتور عبد الله جودت دون هوادة لإقناع المثقفين بهذه الأفكار، وكان ذلك في سنوات المشروطية، وقبل انقلاب أتاتورك.

لم تكن مناداة عبد الله جودت بتغيير المجتمع العثماني المسلم إلى مجتمع غربي يقتصر فقط على التواصي السياسية أو القانونية أو الاقتصادية أو الدينية، وإنما على ناحية اجتماعية مهمة نقلها انقلاب أتاتورك فيما بعد، وهي مناداة عبد الله جودت بضرورة إحداث تغييرات في المفاهيم الاجتماعية أيضاً، وذلك يتمثل - في رأيه - بضرورة تحرير المرأة وحريتها في ارتداء الملابس التي تراها، وأن يخوض الشباب تجربة التعارف قبل الزواج عن طريق «لقاءات مهنية»، وطالب بضرورة أن تنال المرأة حريتها، وهذه الحرية لا تنأى إلا إذا استقلت المرأة اقتصادياً عن الرجل، وخرجت إلى مجال العمل سواء أكانت متزوجة أم لم تتزوج بعد أو حتى أرملته، ومن الأمور التي نادى بها، وحققها الثورة الكمالية «ضرورة فصل الدين عن الدولة»، وكانت هذه المناداة عام 1913 أي قبل أن يقوم أتاتورك بفصل الدين عن الدولة رسمياً بإعلاناته العلمانية. كما كان الدكتور عبد الله جودت من أول من نادى بضرورة إحلال اللغة التركية محل اللغة العربية في خطبة الجمعة في المساجد.

يمكن القول هنا في التشابه بين مجموعة أفكار الدكتور عبد الله جودت التي طرحها وعلم بها المثقفون، ثم وجدت في أتاتورك منفذاً لها.

كما أمكن القول بأن الدكتور عبد الله جودت وجه انتقادات شديدة إلى الدين الإسلامي. وكان أحد الأركان الأساسية في «يوتوبيا» عبد الله جودت، هو إقصاء الدين عن المجتمع، إن هذه اليوتوبيا التي اتبناها عبد الله جودت برسالتها التغريبية تبدي تشابهاً عظيماً بالأيديولوجية الرسمية للجمهورية التركية بعد 1923⁽¹¹⁾.

ومحس عبد الله جودت أن أفكاره التي نادى بها طوال حياته قد تبناها حزب الشعب الجمهوري الذي أنشأ أتاتورك لتطبيق أفكاره.

لم يكن عبد الله جودت ملحدًا فقط، بل ويؤمن بضرورة إنهاء نفوذ الدين بين الشعب، ولقد كان في الوقت نفسه، أول من طرح فكرة كتابة اللغة التركية بالحروف اللاتينية، وأول من دافع عن ذلك وروج له. ولقد كانت مسألة دعوته إلى إنهاء نفوذ الدين بين الشعب، وطرح فكرة كتابة التركية بحروف بديلة عن العربية هي اللاتينية هما سبب نفي السلطات العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد له^(١١٦).

لقد اعتبر عبد الله جودت أن أعمدة حزب الشعب الجمهوري، الذي أنشأه أتاتورك، ورأسه حتى مماته عام 1938 م، وجعل مقرراته أساس الدستور وأساس الحياة التركية المعاصرة، هي أفكاره التي نشرها في جريدته «اجتهاد». والغريب أن عبد الله جودت، وإن كان أول من اقترح إلغاء الحروف العربية في كتابة اللغة التركية واستبدالها بالحروف اللاتينية، وحقق له أتاتورك هذا المشروع، ظل حتى وفاته يستخدم الحروف العربية في كتابته للغة التركية^(١١٧).

كما أن عبد الله جودت كان أول مفسر كتب عن الصهيونية من بين كل المثقفين الثوار من أعضاء فكرة تركيا الفتاة، وكتبها؛ ليقول لهرتزل محررها «أن يقدم الرضائي للمستولين في الدولة العثمانية إذا كان يريد أن يصل إلى هدفه من توطيد اليهود في فلسطين»^(١١٨).

كان عبد الله جودت من أبرز أسماء المترجمين العثمانيين، الذين أثرت ترجماتهم ليس في مجال أدبيات اللغة العثمانية - التركية فقط وإنما في مجال الفكر والسياسة.

لقد ترجم عبد الله جودت كتاب (راينهاردت دوزي) «المشهور بتاريخ دوزي» وأيضًا بتاريخ الإسلام لدوزي وهو كتاب نقد الإسلام ونبي الإسلام - كما قال خاني أرغلو - بشكل قاس جدًا، ولم يسبق له مثيل في تاريخ اللغة التركية؛ مما أثار موجة من النقد الشديد بين أوساط المثقفين العثمانيين الإسلاميين، خاصة مدحت جمال الذي كتب في العدد 89 من مجلة صراط مستقيم «الناطقة باسم التيار الثقافي الإسلامي مقالًا بعنوان «حول مؤلف مجهول وملعون لكتاب رذيل»»^(١١٩). مما أدى إلى تراجع عبد الله جودت خاصة بعد أن قرر مجلس الوزراء العثماني برئاسة إبراهيم حقي باشا مصادرة الكتاب؛ لمساسه بخصائص الإسلام، وكان ذلك في جلسة خاصة عقدها المجلس في فبراير 1910 م - وترجمة عبد الله جودت لكتاب دوزي تاريخ الإسلام صُنرت باللغة العثمانية في مصر، عن مطبعة الاجتهاد في جزئين في 222 صفحة عام 1908 م^(١٢٠).

لكن عبد الله جودت، قد أثر، ليس بأفكاره فقط، وإنما بترجماته أيضًا في أيديولوجية الدولة التركية، التي أسسها أتاتورك من طريق ترجمة كتاب مهم، هو:

العقل السليم: وبالتعبير العثماني «عقل سليم» كتبه الفرنسي جي، موسليير: من ترجمة الدكتور عبد الله جودت الذي يقول في صفحة الغلاف نعلم أنها «ترجمة كاملة وصادقة»، على حد قوله. صدرت هذه الترجمة عام 1928 باللغة العثمانية في حروفها العربية.

ثم تبنت الدولة (دولة تركيا الجمهورية) هذه الترجمة لتصلو عن وزارة التربية التركية - مطبعة الدولة في اسطنبول عام 1929 م، وهي طبعة مزينة بحواشي.

إن طبعة 1928 م من كتاب العقل السليم الذي ألفه - كما ذكرنا موسليير، وترجمه إلى العثمانية عبد الله جودت -، لها مكانة خاصة في تاريخ التغيير الأيديولوجي التركي ذلك؛ لأن أتاتورك قرأ هذه الطبعة، ووضع العلامات التي تؤكد قراءته واهتمامه تحت الفقرات التي رأها الزعيم، مهمة في تاريخ الفكر التركي، منها «أن التاريخ يعلمنا أن كل الأديان من اختراع رجال أدهوا أنهم مرسلون من طرف الله، يقولون هذا بلا أدنى خجل». والأماكن التي أشار إليها مؤسس الجمهورية التركية هي: ١5 موضوعًا^(١١٤).

كان المؤلف الفرنسي جريئًا في آرائه، ففي المبحث الرابع من هذا الكتاب، يقول وليس الإيمان بالله ضرورة لأهد منها، والعقل الراجح فيه عدم التفكير فيه إطلاقًا، وفي المبحث الخامس يقول «إن الدين مؤسس في الأصل على الساذجة»، وفي المبحث التاسع «منشأ كل الأديان هو الخوف والجهل»، وفي المبحث الحادي عشر «أن الدين قد خدع الجاهلين بالمعجزات التي أوردوها، وأنه ليس من الممكن حدوث اختراع بوجود الله، وفي المبحث الخامس والثلاثين «أن العالم لم يخلق وأن المادة تتحرك بنفسها»^(١١٥).

٥ - محمد ضياكوك ألب (120)

يجانب أفكاره المادية، كان ضياكوك ألب يحكم فكره القومي مضانًا لفكرة العثمانية، كان يريد هدم «اللغة العثمانية» و «التقاليد العثمانية» والحقاق بركب الحضارة الأوروبية، كان يرى أن الأيديولوجية العثمانية التي عاشت عليها الدولة

العثمانية طوال عصورها قد ألحقت أشد الأضرار بالأتراك، كان يرى أن الأتراك أنقلوا لغتهم التركية بالقواعد العربية والفارسية، وبذلك نسي الأتراك لغتهم التركية، كان يرى أن شعوب الدولة العثمانية - في عهدها الأخير بالذات - انبرت تبحث من أصولها القومية في الوقت الذي نسي الأتراك فيه قوميتهم، أحيا العرب قوميتهم، وأحيا اليهود يهوديتهم، وغيرهم من الشعوب العثمانية، وابتعد الأتراك عن البحث عن جذورهم لدرجة أنهم كانوا ينكرون تركيتهم، لذا فالواجب على الأتراك بادي ذي بدء أن يعرروا لغتهم من التأثير العربي والتأثير الفارسي، ولا بد للأتراك أن يلقوا ألقا بقواعد اللغتين العربية والفارسية من لغتهم، ويقتنوا قواعد لغتهم التركية، ولا بد للأتراك أن يسطروا لغتهم، وأن يستخدموا لغة الشعب في كتابة لغتهم التركية⁽¹²⁾.

لقد كان ضياكوك ألب - مصدر إلهام - بشكل كبير - للحركات الانقلابية التي أحدثها مصطفى كامل أتانورك في تركيا، ولا يمكن تصور انقلابات أتانورك دون ضياكوك ألب، وعندما أراد أتانورك أن يهزم كل الأنظمة العثمانية، ويؤسس بديلاً عنها تركيا جديدة، كان يريد أن تكون دولة لا تشبهها دولة، وأراد من ضياكوك ألب هذا، فانهى ضياكوك ألب إلى صرف كل جهوده لوضع أسس جديدة⁽¹³⁾.

لقد تزعم ضياكوك ألب قيادة القومية التركية في تركيا، وأدخل علم الاجتماع في البلاد، وجاء بالعلمانية، ووضع الأسس الستة المؤسسة لفكر البلاد، وجعلها مقررات حزب الشعب وأدخلها في الدستور التركي، وهو الذي وضع أسس الإصلاح الزراعي⁽¹⁴⁾.
والحق أن محمد ضياكوك ألب هو أول أب فكري (أب روحي) لحزب أتانورك، أي حزب الشعب الجمهوري. لقد اتخذ مصطفى كمال باشا قراره بتحويل جمعية الدفاع عن الحقوق، وهي التي أوصلت الكفاح الوطني إلى قمة النجاح، إلى حزب، وأوكل هذا الأمر إلى ضياكوك ألب⁽¹⁵⁾.

كانت فكرة إقامة حزب تتجسد فيه الحركة الانقلابية في ذهن أتانورك، فاستدعى ضياكوك ألب، وحادثه طويلاً في هذا الأمر، بعدها نشر ضياكوك ألب رسالة كانت هي الأساس الذي قام عليه حزب الشعب، والرسالة بعنوان: الطريق المستقيم، الحاكمية القومية، وتصنيف وتحليل وتفسير الأعمدة، والمقصود بالأعمدة هي الأسس والتي صارت فيما بعد السهام التي تحل كل منها جزءاً من أيديولوجية الدولة الجديدة،

وأخذ ضياكوك ألب يشرح في عدة مقالات موضوع الغرة أي الحزب، في جريدتي «حاكميت مليه» و«اليوم الجديد»، ويبدو أن ضياكوك ألب كتب هذه المقالات بأوامر من أتاتورك⁽¹²⁵⁾.

7 - أتاتورك، مثقفاً عثمانياً، سيرة ثقافية:

أتاتورك (سلانيك 1881 - أنقرة 1938) أمضى دراسته الأولى في مدينة سلانيك، وهذه المدينة كانت أكبر مدينة عثمانية بعد اسطانبول، وأهم مدينة في أوروبا العثمانية، أي الجزء العثماني من أوروبا. كما كانت أهم مركز يهودي في الشرق، وقد استوطن فيها فرع من اليهود الذين هاجروا من الأندلس في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، وكانت صلة هؤلاء اليهود - وهم عثمانيون - قوية بأوروبا وبالفكر الأوروبي؛ لذلك عرفت هذه المدينة العثمانية تسميًا حكوميًا واسمًا، وإن كانت على عادة المدن الإسلامية - تنقسم إلى أحياء تقسيمًا دينيًا⁽¹²⁶⁾. درس أتاتورك دراسة عسكرية سبقتها بضعة أيام في أحد كتاتيب سلانيك لدراسة القرآن الكريم، انتقل مصطفى كمال بعدها إلى مدرسة أولية خاصة هي مدرسة شمس أفندي، وهو شخصية شعبية كانت محبوبة من أهالي سلانيك، وإن كان يهوديًا، انتقل مصطفى كمال بعد ذلك إلى مناستر وواصل فيها تعليمه، وكانت هاتان المدينتان تعجّان بالفكر الثوري العثماني ضد الحكم العثماني، ومحاولات الثوريين على أشدها ضد السلطان عبد الحميد، وكان لابد لمصطفى كمال أن يتأثر بهذا التيار السائد حينه. وفي مدرسة الرشدية العسكرية تعلم مصطفى كمال أتاتورك على أيدي أساتذة مختلفين، تعلم على يد عثمان بك والد الصحفي التركي العثماني اليهودي البارز أحمد أمين بالمان، كما درس على يد الشيخ جبرور⁽¹²⁷⁾.

ولم تكن المناسم العسكرية تُعنى بتدريس التراث من علومه المختلفة دينية كانت أم ثقافية.

قرأ أتاتورك للثوريين العثمانيين مثل ناهق كمال، وعن طريقهم عرف الثورة الفرنسية التي أثرت في تفكيره، وفي حركته تأثيرًا بارزًا بأفكارها العثمانية والقومية، وأثر في تفكيره

أيضاً، تتبعه بدقة للفترة الأخيرة من حكم الدولة العثمانية، وارتبط في ذهنه زوالها خاصة عندما تم توظيفه مرافقاً رسمياً للسلطان محمد وحيد الدين، وشهد قوات الاحتلال الأوروبية، وهي تقبع فوق أرض الوطن نتيجة لعدم كفاءة رجال الاتحاد والترقي في الإدارة، وتضمسف الدولة عموماً، وشاهد تدخل الخبراء الأجانب المكربين في أمور الجيش العثماني. كما التقى مصطفى كمال بالفكر الماسوني. ويبدو - من قوله - أنها كانت تجربة، ولم يرجع إلى هذا المعفل الذي دخله⁽¹²⁴⁾.

كما تأثر تأثراً حقيقياً بمؤلف بعض علماء الدولة العثمانية منه شخصياً، ومن حكومت بالأناضول، وهي العصابة لحكم السلطان في اسطنبول، مثل شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي، الذي ساند حكم السلطان الخليفة، واعترض على شخص مصطفى كمال⁽¹²⁵⁾.

والقى مصطفى كمال بالفكر العلماني عن طريق قراءته بالفرنسية التي كان يجيدها، وكذلك بالفكر الإنساني بمعنى اللا ديني الإلحادي، وذلك عن طريق تأثره بالترجمات العثمانية لفكرين فرنسيين، هما:

- دكتور رينيه فيرنوا صاحب كتاب بدايات الإنسانية⁽¹²⁶⁾.
- جيه موسليير صاحب كتاب العقل السليم⁽¹²⁷⁾.

قرأ مصطفى كمال لفكرين أثرا من آسيا الوسطى، وهم أصحاب الفكر القومي، إما مباشرة وإما عن طريق أفكار محمد ضياكوك ألب، لكن من الواضح أن هناك ثلاثة مفكرين من الأتراك المثقفين قد أثروا تأثيراً واضحاً في مصطفى كمال فكراً وإجراءات، وهم:

- محمد توفيق فكرت.
- محمد ضياكوك ألب.
- عبد الله جردت⁽¹²⁸⁾.

هؤلاء الثلاثة يشتركون مع مصطفى كمال في أن تعليمهم تعليم عسكري، ومن الثلاثة تخرج الخطوط الطغافية والفكرية التالية:

- انتقاد التاريخ العثماني، وأوضاع الدولة العثمانية.
- نقد الدين والإيمان بالمذهب الإنساني، للقضاء على نفوذ الدين في المجتمع.

- ضرورة وجود مثل قومي للأتراك يوحدهم في الداخل وأمام أي قوى خارجية.
- ضرورة الأخذ من الغرب للمحاق بركب المدنية في كل مناحي الحياة التركية.
- شجب الخلافة والسلطنة العثمانية وضرورة إقامة دولة حديثة جديدة.
- عدم الاقتناع باسطنبول مركزاً للدولة.
- العلمانية أمر لا مفر منه بدلاً للدولة حكمها الدين طوال سبعة قرون، عانى من سلطته المنفلدة الغرب، وأوجد العداء مع أوروبا.
- معاداة آل عثمان ونفوذهم التاريخي والمعنوي على الشعب العثماني.
- قطع الصلة بالثقافة الإسلامية واستبدال ذلك بالثقافة الأوروبية.
- تغيير الحروف وتغيير التاريخ.

وعندما انهزمت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، واحتلتها القوى الأوروبية كان مصطفى كمال في اسطنبول، وكان ضابطاً له مكانته الكبيرة في الرأي العام العثماني بعدما ذاع صيته في معركة جناح قلعة (الدردنيل)، واستطاع أن يصد هجوم أوروبا البحري على الدولة العثمانية، وعين بدرجة المفتش الثالث العام للجيش العثماني بصلاحيات الاتصال الرسمي بجميع قوات وولاء الأناضول، فوصل سامون في 19 أغسطس 1919م، ووجد القوى الوطنية وقاد بنجاح حرب الاستقلال التركية، وأصبح رئيساً للجمهورية التركية، وزعيماً لحزب الشعب الجمهوري، الذي سارت البلاد على منوال مقرراته، وقاد انقلابات تركيا، وهي من أفكاره - وحولها من بلد شرقي إسلامي إلى بلد متغرب علماني؛ لوجود دولة عصرية في تركيا، وهذا كله لا يدخل في إطار السيرة الثقافية.

8 - أتاتورك وتغيير أيديولوجية الدولة:

إن تغيير نظام الحكم والمجتمع من الدولة العثمانية إلى دولة تركيا الجمهورية، قد حدث بشكل حاسم على يد مصطفى كمال أتاتورك، ولم يكن هذا التغيير في الدولة مفاجئاً بل كان أتاتورك آخر حلقة فيه. لقد كان لأتاتورك المثقف أفكاره وثقافته التي كونه، وبالتالي كوّن الجمهورية التركية.

كانت محصلة ثقافة أتاتورك، التي غير بها أيديولوجية الحكم في بلاده، وبالتالي تغيير المجتمع هي ضرورة:

- إلغاء دولة تركية جليدية قومية تراكب التطور الجديد، وتعتمد على حكم الشعب⁽¹³³⁾.
- إلغاء الخلافة⁽¹³⁴⁾.
- إلغاء السلطنة العثمانية⁽¹³⁵⁾.
- إلغاء التعامل بالإسلام واستبداله بالعلمانية⁽¹³⁶⁾.
- إعادة الدولة العثمانية وموروثاتها وتاريخ صلاطينها⁽¹³⁷⁾.
- عدم التعامل بالدين⁽¹³⁸⁾.

9 - الانتقال فكر أتاتورك إلى مقولات حزب الشعب الجمهوري:

أعطى حزب الشعب الذي أسسه أتاتورك عام 1923 رسميته من كون أتاتورك، وهو رئيس الجمهورية؛ رئيساً له، رئيس حزب الشعب. وقد ظل حزب الشعب هو الحزب الأكبر الوحيد في تركيا من سنة 1930 إلى 1945، ووضع أتاتورك منهج الحزب على أساس أن:

«يأخذ حزب الشعب الجمهوري على نفسه توليد حكم الشعب، وممارسة الشعب لهذا الحكم بنفسه، وتهيئة تركيا حتى تصبح دولة حديثة، وجعل القانون هو الحاكم المطلق»⁽¹³⁹⁾.

وأهم أساس لمنهج الحزب هو الأركان الستة التي يوصف بها نظام تركيا الحديث، وقد أدخلت في صلب الدستور التركي عام 1937، فأصبحت أساس نظام الدولة، وهي أن تركيا: جمهورية ملية (وطنية قومية) للحكومة ليها حق التدخل الاقتصادي؛ لقيامها بالمرافق والمشاريع الاقتصادية، وهي جمهورية علمانية ثورية⁽¹⁴⁰⁾.

إن عناصر تكوين حزب الشعب الجمهوري، وهي الجمهورية الملية الشعبية، تدخل الدولة العلمانية الثورية.

في عام 1921م، أقر مجلس الأمة التركي أربعًا وعشرين مادة دستورية ومادة متفرقة، وقد احتوت المواد الأربع والعشرون على أصول النظام التركي الجديد، الذي قام بقيام مجلس الأمة وحكومته، أما المادة المتفرقة فقد احتوت على نص يقول «إن ما لا يتفاير مع هذه النصوص من الدستور العثماني يظل معتبراً». وفي عام 1923م، حُذلت بعض مواد من المواد الإضافية بسبب إعلان الحكم الجمهوري، أما فصل السلطنة من الخلافة وإنهاء السلطنة وإبقاء الخلافة، فقد تم بقرار وليس بتعديل دستوري، وكذلك كان الأمر في إلغاء الخلافة، فقد كان بقانون خاص من مجلس الأمة⁽⁴¹⁾.

وفي عام 1928، جرى تعديل مهم في الدستور، فأُلغيت جملة تنفيذ الأحكام الشرعية، و«دين الدولة الإسلام»، وتم تعديل شكل اليمين التي يخلعها رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الأمة، فأصبح الحلف بالشرف بدلاً من الحلف بالله. وفي عام 1973م، أدخل تعديل آخر مهم أدخلت بموجبه الأركان الستة، التي قام عليها حزب الشعب الجمهوري، فصارت صفة دستورية لنظام الحكم في تركيا، وجرى تعديل آخر أصبح بموجبه تعميم منع حرية القيام بالطقوس الدينية بمعنى حذف كلمة الدينية، وبالتالي أصبح الدستور التركي في أحكامه الأساسية، كالآتي:

- أن الدولة التركية دولة جمهورية.
- أن الدولة التركية هي: جمهورية تقوم على مبادئ الديمقراطية، حق مداخل الدولة، العلمانية والانقلابية، لغتها الرسمية التركية، ومقرها مدينة أنقرة.
- الحكم للأمة دون قيد أو شرط.
- مجلس الأمة الوطني الكبير هو الذي يمثل الأمة⁽⁴²⁾.

خاتمة

استطاع المثقف المدني من طريق النخبة المتغلغلة في شتى المناطق المؤثرة في الدولة أن يحدث انقلابًا في المفاهيم السياسية. وبالتالي، أن يحدث انقلابًا في مراكز السلطة العليا وأولها الحاكم. هذا المثقف المدني استطاع أيضًا أن ينفذ إلى عقل المثقف العسكري، وأن يخترقها، واستطاع هذا المثقف العسكري باستخدامه لما هيأه له المثقف المدني من دعابة للفكر الجديد، أن يغير ليس أداة الحكم فقط، بل الحكم ذاته. يغيره إلى ما آمن به الاثنان وهما الثنان في واحد: المثقف المدني وتابعه المثقف العسكري، وهو تغير المجتمع ذاته بكل ألياته المدنية والعسكرية. وبذلك استطاع المثقف أن يبرز مجتمعًا جديدًا على أنقاض مجتمع قديم، وإن كان هناك تحفظ يمكن أن يعرض كالأني: إن المثقف يغير أداة الحكم، ثم يغير الحكم بعد ذلك، ثم يغير ذات المجتمع، وبذلك يبرز أمانًا مجتمع جديد، هذا التحفظ يقول إن هذا التغير لا يحدث في الأفراد والكتل الشعبية الكبرى، وإنما يحدث على مستوى آليات الدولة، لأن الذي يوجه هذه الآليات هو المثقف. . النخبة وتتابعها. وهناك دلائل حدثت في التاريخ، نود استعراض نموذج لها في مبادئه وهو الدراسات العشمانية- التركية.

القبصرية الروسية: استطاع المثقف الروسي بثورة أكتوبر 1917م أن يغير رأس الحكم وآليات حكم المجتمع، وطبق هذا المثقف بعد انتصاره، مفهومه الجديد من عام 1917م إلى عام 1991م أي قرابة سبعة عقود أو ثلثي قرن يعني 74 عامًا. وما أن حدث انهيار الاتحاد السوفيتي، إلا وانطلقت الأخلية الغالبة في المجتمعات السوفيتية إلى سابق عهدها قبل سيطرة المثقف الشيوعي على المجتمع، انطلقت بحماس واضح خاصة في مجال الدين وهو المادة التي أكتتها رسميًا، وبرقابة صارمة أجهزة الدولة السوفيتية، وكانت أجهزة مخارقة للمادة في قوتها وسيطرتها على المجتمع. وجموع الشعب تبع- غالبًا- النخبة المسيطرة على أجهزة الدولة وأدوات هذه الأجهزة، إما خوفًا أو انتظارًا أو لا مبالاة أو ترقب الجديد.

والدولة العثمانية، كانت وانتهت، كانت دولة إسلامية تغلغلت الثقافة الإسلامية في شتى مناحي حياة الفرد والمجتمع، وتبجبة لأطمئنان الفرد في هذه الدولة، وكذلك المثقف إسلامياً، ثم روتينية الحياة، وفقد روح الثقافة الأصلية، والاقتصار على رسومها وأشكالها والركون إلى هذا، مع حدوث التغيرات العالمية في الاقتصاد خصوصاً وتحول المجتمعات العالمية، لم تعد الثقافة المخاملة إن جاز التعبير تدافع عن نفسها أمام التغيرات الجديدة، ووقفت ترقب، بل واستقبل المثقف الذي لم تعد ثقافته «أيديولوجية» له الثقافة الراقدة غير الأصلية استقبال المنبر، ولذلك تبناها وروج لها، وخرج عن تكوينه القديم والتصق بالجديد واعتبره. وبذلك تكونت نخبة العثمانيين الجدد، والتي استمر دورها في المجتمع العثماني بمسميات مختلفة تركيا الفتاة والاتحاد والترقي، واستطاع مثقف هذا التكوين الجديد أن يدير أمور الدولة بعد انقلاب على السلطان عبد العزيز، وتغييره بالسلطان مراد الخامس، ثم تغيير السلطان مراد، وتعيين السلطان عبد الحميد الثاني، ثم الإطاحة به، وتعيين السلطان محمد رشاد الخامس، ومات هذا ليخلفه السلطان محمد وحيد الدين سلطاناً وخليفه كإبيه، ثم أطاح المثقف العثماني بالسلطان محمد وحيد الدين، وفصل السلطنة عن الخلافة، وعين عبد المجيد أفندي خليفة، ثم أطاح المثقف العثماني بالخليفة أيضاً، وأتى هذا المثقف بنظام جديد هو الجمهورية بدلاً من السلطنة، والعلمانية بدلاً من دين الدولة، وهو الإسلام، وألغى المؤسسات الدينية ورسومها، وحسب المجتمع على ثقافة جديدة وحول البلاد من ثقافة أصلية إلى ثقافة وافدة بمعنى البعد عن الشرق إلى الدخول في الغرب.

هذا المثقف - وأقصد به المثقف على أسس ثقافية غربية وغربية - حول على مدار التاريخ الدولة العثمانية إلى دولة تركيا من سعة المساحة إلى محدودية الوطن، وحول المجتمع التركي من مجتمع شرقي إلى مجتمع غربي، وحول مؤسسات الدولة من مؤسسات شرقية إسلامية إلى مؤسسات غربية لا يدخل الدين في بنائها.

كان لابد للمثقف العثماني وهو يبحث عن تجديد وطنه أن يأتي بهذا التجديد من بيته الذاتية، ولم يكن يصح له أن يجعله الفلق على وطنه أن يلجأ «للاخرين» المختلفين عنه عقيدة وثقافة؛ ليصلح بأفكارهم وطنه.

هوامش البحث

1 - اتفق المؤرخون على أن قيام الدولة العثمانية - إمارة - كان عام 1299 م لما إعلان التنظيمات فقد كان عام 1839 م في عهد السلطان عبد الحميد.

2 - الأيديولوجيا الحاكمة في الدولة العثمانية كانت "الإسلام"، ودليل ذلك تطبيقها للشرع الإسلامي. وفي الخطاب الرسمي العثماني تصريحات بهذا - مثاله ذلك ما ورد في خط كلفخانه المهابيري (1839) في عبارة "وكما هو معلوم للجميع أن هويتنا العليا منذ بداية ظهورها ترمي بمقتضى الكمال، الأحكام الجفيلة للقرآنية والقوانين الشرعية المنيفة، إلا أنه منذ مائة وخمسين عامًا تبدل الحال ولم يحدث الالتئام والاستئصال إلى الشرع الشريف، ولا إلى القانون المنيف". انظر نص كلفخانه خط مهابيري، في تفكهنرد، أ. د. "تركيا وتنظيمات، دولت عليه نك تاريخ إصلاحاتى 1828 - 1842، مترجمي علي رشاد، كناعت كتيخانه سي، اسطنبول 1928، ص 426. وينبغي النظر هنا بعين الاعتبار إلى اصطلاحى الشرع للشريف والقانون للمنيف الواردين في النص، وهناك ترجمة كاملة لهذا الخط أو الفرمان، في محمد اربيد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، القاهرة 1918، في صورة نشرتها بدون تاريخ مكتبة الآداب بالقاهرة ص 294 - 326.

كما أن القانون الأساسي وهو اصطلاح عثماني يعنى الدستور، والذي أعلن لأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية بتاريخ 7 ذي الحجة 1293 (1876 م) ذكر في مادته الثالثة ما يلي: "السلطة السنية العثمانية هي صاحبة الخلافة العظمى" وفي مادته الرابعة أيضًا ما يلي: "السلطان، هو حامي دين الإسلام بصفة الخلافة، كما أنه حاكم وسلطان كل الشعب العثماني".

انظر الصورة الفوتوغرافية للدستور العثماني، والتي ألحقها أحمد آق كولينج في آخر الكتاب: (ونعتبر لعدم تمكننا من الحصول على حروف تركية حديثة).

Ahmet Akgündüz, Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası, İstanbul 1989.

كما أن الكتب العلمية المعاصرة أكدت حرية الدولة العثمانية الإسلامية بعدما وصلت علميًا إلى ثنائيتها بذلك، "كان هناك تطابق للهدف العثماني مع حماية العالم الإسلامي من القوى الخارجية"، وبمثل هذه الإصلاحات استخدمتها القوى الأوروبية لدفع اتجاه التطور في الدولة العثمانية بعيدًا عن النموذج الإسلامي، "انظر، ووداد عبد الرحمن، وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الدولة العثمانية (1924 - 1991 م) من ص 184 - ص 189، في: نامة مصطفى (مشرف ورئيس فريق العمل)، العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي، الجزء 12، مشروح العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة 1417 - 1996، إحصاء ووداد عبد الرحمن.

هذه، وإن ظهر كتاب يظن صفة الإسلامية والدنيوية من الدولة العثمانية، مثل الكتاب التركي يلمحظ اوزطوناني قوله: إن الدولة العثمانية، ليست دولة دينية، فهي لكي تكون دينية كان يجب أن تتكون من المسلمين فقط، وأن تأخذ نظامها من الشريعة فقط، والمعروف أن هناك نظامين حقوقيين: الشريعة، وكذلك النظام الذي يسميه العثمانيون النظام السلطاني أو الخاقاني، وهو نظام تركي قديم يمكن به تشريع أحكام لا توجد في الشريعة لوضع قوانين باسم الخاقان لحماية مصالح الدولة وكذلك مصالح الدين العليا، بشرط ألا تكون متعارضة مع الشريعة...".

انظر هذا النص في يلمحظ اوزطوناني تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ترجمة عدنان محمود سلمان، مؤسسة ليصل للتوزيع، اسطنبول 1990 م، وص 444 - ص 449، ووضح هدم دولة الكتاب في فهم مصدري التشريع في الدولة العثمانية. كما أن هناك فريقاً من المستشرقين ينفي بشكل غير مباشر، إسلامية المحكم العثماني، ويرى أن القوانين العثمانية والعادات والعرف كانت تماشى مع الشريعة الإسلامية، انظر هاملتون جب وهارولد يوف، والمجتمع الإسلامي والغرب، الجزء الأول، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفي (دكتور)، دار المعارف، القاهرة 1971، ص 21 - 22 و 31 - 38.

3 - أحمد آق كوندوز، مرجع سابق، ص 48 نقلاً عن

M.T.M.C, 1, 497 - 544

4 - مرجع سابق، نفس الصفحة.

5 - مرجع سابق ص 49، وجوفاً إلى قانون توقيمي المذكور سابقاً، وانظر أيضاً ما ذكره أميد آق طاش من علاقات الملكية الاسمية في النظام العثماني ومرجعيتها الإسلامية كمثل علي أن الإسلام كان بمثابة دستور للدولة العثمانية: "كانت الأراضي الملكية تقسم حينما ورد في المصادر الإسلامية الأساسية. وقد قسم توقيمي محمد جايي - الذي رجع إليه أحمد آق كوندوز، وأشرنا إليه هنا - الأراضي حسب الأنبي:

أراضي العشر، وهي الأراضي الملكية الخاصة بالمسلمين.

أراضي الخراج، وهي أراضي الخنصاري وهي في حكم الأراضي الملكية.

أراضي الميري، وهي أراضي الدولة.

ومن الواضح أن هذا هو تقسيم المصادر الفقهية الإسلامية، فنظر:

Umit Aktas, Os. Cagi ve Sonrasi, Bakis Yay Istanbul 1998, S. 7 - 17.

وكل ما ذكرناه تأكيد للفكرة التي نقول بتطبيق الدولة العثمانية للأسس الشرعية الإسلامية، في فهم الضغط الاقتصادي على بنية الدولة.

وفي هذا المضمار، ينبغي ذكر ما يؤكد علي فؤاد ياش كيل - وهو حقوقي تركي وأستاذ في القانون - من أن الدولة العثمانية، دولة إسلامية منذ تأسيسها، وأنها ارتبطت بالدين طوال عمرها، وإن لم يكن هذا الارتباط بنفس القوة في كل عهودها مشيراً في ذلك إلى عهودها الأخيرة، منذ التنظيمات وإلى

نهاية الدولة، وكذلك قوله: "الشريعة هي دستور الدولة العثمانية"، انظر

Ali Fuat Başgil Din ve Taidik 2 b. Yagmur Yay. Istanbul 1962, s. 177.

6 - أورد أحمد آق كوندوز، نص هذه الرقعة الأوردية وهي عبارة عن "لائحة" اعتمادًا على وثائق أوشيف رئاسة الوزراء في اسطنبول، أوراق يلديز الأساس، وثيقة بعنوان: "الإصلاحات القانونية في الدولة العثمانية"، وذلك في:

Ahmet Akgündüz, Os. Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, 1. Kısım, Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri, İstanbul 1990, C. 1 s. 46 - 47.

7 - أكمل الدين إحسان أوغلو، إشراف وتقديم الدولة العثمانية، تاريخ وحضارة. نقله إلى العربية صلاح معشراوي، المجلد الثاني، ص 33، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، اسطنبول 1999.

8 - أكمل الدين إحسان، المرجع السابق، نفس الصفحة.

9 - المرجع السابق، ص 469.

10 - المرجع السابق، ص 471.

11 - Veli Araz, Avni, Fatih Sultan Mehmed T. O. E. A. C. I., s. 230 - 231, Dergah yay, İstanbul 1977.

12 - كان الفاتح محمد اللغة العربية، وهداوم على المطالعة في كتبها حتى قيل إن جمهرة الكتب في مكتبته الخاصة كانت عربية، حسين مجيب المصري، تاريخ الأدب التركي، مطبعة الفكرية، القاهرة 1990م، والكتاب وإن كان مدرسيًا إلا أن فضله لا ينكر لي زيادة الكتابة في الأدب التركي في اللغة العربية، خاصة نقله من مصادر لها شأنها، وفي حدد ما نحن فيه، رجع المؤلف إلى:

Suheyb Ünver, Fatih Kulliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1948, s. 159.

ولم نستطع الاطلاع على هذا الكتاب. ويشك سهيل أون وير - حسب رواية حسين مجيب المصري - في صحة رواية معرفة الفاتح اللغات اللاتينية واليونانية والعبرية.

13 - ولي أراس، مرجع سابق، نفس الصفحة. وإن كان المؤلف هذا نقل شعر الفاتح، ونقله صوفيته في شعره. وقد أثر هوني أي السلطان محمد الفاتح - كشاعر - في فطولي، وفي كثير من الشعراء بعده، وبلغ من الإعجاب بعلمه وشخصيته أن أمر السلطان سليم الأولى بتكليف الخطاط الإيراني حاجي حسين بكتابه مجموعة أشعار الفاتح، في هذا انظر:

Rustu Sardağ, Salt Sultanlar, Fatih Sultan s. 53, Türkiye İ Bankası, Ankara 1982.

14 - ودودة عبد الرحمن، مرجع سابق ذكره، ص 89.

15 - مثال ذلك، انظر:

Kamel Edip Unsel, Fatihin, surleri T. T. K. Ankara 1946, s. 81.

16 - رواء أحمد، في مستده 4 / 335 والمحاكم في المستترك 4 / 422 والبخاري في التاريخ الكبير 2

17 - طاشكويري زاده، الشذاتق العثمانية، تحقيق أحمد صبحي قرأت، المعهد الشرقي، جامعة اسطنبول 1405، ص 229. وقد بلغ من ارتباط السلطان بمعلمه ومثقفيه، أن أورد بروسه لي طاهر يتأمن الشعر، ترجمته: كان آق شمس الدين صديق الفاتح في يوم العسرة، لمع الفتح المبين (فتح القسطنطينية)، في وجه آق شمس الدين. وأورد بروسه لي طاهر كتابات الشيخ آق شمس الدين علي النحو الآتي:

أ - رسالة النورية، وهي باللغة العربية في التصوف.

ب - حل المشكلات، وهي أيضًا باللغة العربية في التصوف.

ج - مائة الحيات، وهي رسالة طيبة باللغة التركية العثمانية.

انظر بروسه لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفطري، برنامجي جلفه اسطنبول مطبعة هالمر، ص 12 - 13، وانظر أيضًا، أكمل الدين إحسان، المرجع السابق 1 / 621، وانظر أيضًا:

All İhsan Yurdı, Fatih'in Hocası Ak Semsettin.

Hayati ve Eserleri, Fatih Yayınevi ve Matbaası, İstanbul 1972, S. LXX - XC1.

وإن اقتصر علي إحسان يورد في كتابه هذا علي إبراءه لكتابين فقط اعتبرهما كل مؤلفات الشيخ، وعمّا:

أ - رسالة النورية.

ب - حل المشكلات، والتي وضعها تحت عنوان دفع متائق الصوفية.

{18} İsmail Cem, Türkiye de Gari Kalmışlığın Tarihi. ■ basım. Cem Yay İstanbul 1977, s.100.

{19} İsmail - cem, a. g. a. s. 101.

{20} İsmail - cem, a. g. a. s. 103 - 108.

{21} İ. c. a. g. a. s. 163.

وعرب المؤلف مثلاً - في نفس الصفحة - بكتلة القمح التي كانت تباع عام 1450 م بمر 2 - 3 أنة بلغ سعرها عام 1550 م ثلاث أثمان، أما في عام 1585 م فقد بلغ سعرها من 40 أنة.

{22} İhsan Süreyya Sima, Tanzimatın Goturdukları, Beyan Yay. İstanbul 1988, s. 21.

■ - نعم، مؤرخ عثماني ظهرت أهميته في ميدان الكتابة التاريخية لفرده بالحياد والصدق والند كما ظهر في تصنيفه التاريخي ووفية المحسن في خلاصة أخبار المخالفين. والمحسن المذكور في المؤلفات هو: حجه زاده حسين باشا الذي أحاط نعيمًا برعايته؛ فقد قدم إليه تاريخه هذا، وذكر أحداث الدولة العثمانية في عهدي مراد الثالث ومحمد الرابع، وبالتحديد بين عامي 1591، 1639. كان نعيمًا مؤرخًا رسميًا للدولة، وامتاز ببساطة اللغة وصدق القول وأمانة النقل. ولد أيام تاريخه على أساس أن يكون المؤرخ صادق القول، ولا يعطي أدنى أهمية للأراجيف الشائعة على لسان الناس، ولكنه يهتم بالآمال الموثوقة والمحمدة التي يقول بها رجال يعرفون واقع الواقع،

وعلى إدراج الوقائع ذات الدخايق النافعة، والتي يستفاد منها من الخبرة التي فيها. كما استفاد نجيباً من تصنيفات سابقه التي وثق بها شارب المنار زاده وجهي ومن زاده ميرسين، ومحمد خليفه، وسمن بك زاده، وتوكيمي عبد الرحمن باشا، وكاتب جلبي (حاجي خليفه). ويعد نجيباً، واسمه مصطفى، شاعرًا وكيميائيًا وفلكيًا على عاده تكوين المؤلف الموسوعي في عصره. لعزود من المعلومات من مصطفى نجيباً وثأريه.

Nihat Sami Baranli, Resimli Türk Edebiyat Tarihi, c. 2 / 694 - 695, M. E. B. İstanbul 1971, s. 329.

Bahcet Necatigil, Edebiyetimizde İsimler Sözlüğü, B b., Varlık yay İstanbul 1978, s. 216.

درويش مائتران، تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ترجمة بشير الباجي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1 - مارس 1998، ص 420 - 421.

24 - كاتب جلبي، حاجي خليفه، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي: تلك سميات لعمدة من هواميد التاريخ العثماني (1609 - 1697) من كبار مؤلفي القرن السابع عشر. تميز بالفتاحة الطقالي على العلم الأوروبي، رغم أن تعليمه كان تقليديًا. يعتبره بعض أصحاب كتب التراجم أنه أول من فتح نافذة علمية على العالم الأوروبي الطقالي. وبجانب معرفته بلغات المصنف المسلم المصري في وقته: العربية والفارسية والتركية، وكان تعلمه الفرنسية واللاتينية بهدف الاطلاع على ما كتبه الأوروبيون. كتب أكثر من عشرين كتابًا في حصر لم يتجاوز الخمسين سنة. يتضح في كتابه تحفة الكبار في أسفار البحار الذي تناول فيه تاريخ البحيرة العثمانية، يتضح تعدد المؤلف العثماني لأحوال الدولة. والثلاث لانتباه أن هذا الكاتب لم يكتب باللك، بل تعداه على تقديم العلاج اللازم لإعانة القوة إلى الدولة العثمانية بعد ضعفها.

Bahcet Necati, s. g. s. s. 179

لكن نرجع إلى سابق عهدنا من القوة والتمعة، وشرح في تحفته هذه - أيها - كيفية تغطية المعجز في ميزانية الدولة للعام التالي، انظر أكمل الدين إسماعيل، مرجع سابق ذكره، ج 3 ص 77، إن كتابه تحفة الكبار نموذج لفكرة كاتب جلبي في الإصلاح، ولما بعد مرجعًا مهمًا في تاريخ البحيرة الإسلامية في عهد العثماني، وفي نظرة المؤلفين العثمانيين في إصلاح الدولة، وهي مسألة قبلية للدراسة والتحليل، ولقد طبع تحفة الكبار في أسفار البحار في مطبعة إبراهيم صفرقة في اسطنبول عام 1729 باللغة التركية العثمانية. ثم قام أورخان شائق كوكك باي، بنشره بالحروف التركية اللاتينية في اسطنبول عام 1979 ومعلوماته المكتبة ذكرناها في قائمة المصادر والمراجع. والطبعة العربية الحروف وكذلك اللاتينية موجودة في مكتبة مركز بحوث العالم التركي، الذي ترجم هذا العمل اعتمادًا على النسختين وتمتعت إشراف الباحث.

ومن سلفية كاتب جلبي وتفرده بهذا ابن المؤلفين العثمانيين، انظر نهاد سلمي، مرجع سبق ذكره 2 /

684 وقد وصفه كاتب تركي بأنه مشنٌ ازفان بهم الزمان وشرف بشرفهم المكان، انظر محمد شرف الدين في ترجمته لكاتب جلبي في، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، وكالة المعارف، اسطنبول 1971، ص 15، وانظر أيضًا على رضا قره خان، كاتب جلبي، حاجي خليفة، مجلة عالم الكتب، م 5، ع 3 سبتمبر - أكتوبر 1984 م. وعن زيادة كاتب جلبي في شيوخ التريقات الغيرية بين العثمانيين، انظر بروس في محمد طاهر عثمانلي مؤلفه في، 3 جلد، مطبعة جامعة اسطنبول 1342 هـ، ص 124.

25 - إحصان ثريا، مرجع سابق ذكره، ص 21.

26 - علي رشاد، تاريخ عثماني، درمحات، 1329، ص ص 463 - 465.

ومائتران، مرجع سبق ذكره، 1 / 393.

27 - أشارت بعض المراجع العربية في أوائل القرن العشرين إلى قضية الانكسارية وعجزها، انظر، محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية طبعة مصورة عن الطبعة الثانية، القاهرة: 1913، تصوير ونشر مكتبة الآداب بالقاهرة، دون تاريخ. وانظر أيضًا مائتران، مرجع سبق ذكره، 1 / 365 وانظر: Mithat Sertoglu, Os. Tar. Lugati, 2. b.

Enderun Kıt. av. la. 1986. yenkeri mad. s. 365 - 366.

وكذلك مائتران، مرجع سبق ذكره 1 / 365.

28 - انظر أكمل الدين إحسان، مرجع سبق ذكره 2 / وإحسان ثريا، مرجع سبق ذكره ص 21.

29 - باساروفجه مكان في شرق ماء موافيا عند لقائه بمدينة مسندوه في بلاد الصرب (صربيا)، وصيت المعاهدة بين العثمانيين من ناحية وبين النمسا والبندقية من ناحية أخرى، والموقعة في عام 1718 م، باسم هذا المكان، وقد أنهت هذه المعاهدة الحرب التي استمرت من عام 1713 م إلى عام 1812 م بين الطرفين المذكورين، انظر:

Mithat Sertoglu a. g. e. s. 267.

وللتفاصيل عن هذه المعاهدة، انظر:

Ziya Nur, a. g. e. c. 2. s. 332

خاصة وأن المؤرخ ضياتور آق صو، يستلزم في ذكر الأثار النفسية التي نتجت عن ترك العثمانيين لمدينة بلغراد، حتى قال "إن استرجاع بلغراد أصبح أملاً وطنياً يسمى إليه كل عثماني، لأنها مفتاح البلقان". يمكن مراجعة ضياتور، المرجع السابق، نفس الصفحة.

وقد عبر مؤرخ عثماني قديم عن تأثير هذه المعاهدة، بقوله: "لقد انقضت بمعاهدة باساروفجه تلك الأيام التي كانت أوروبا ترتد فيها من الدولة العثمانية، وأصبح بها من أعداء الدولة العثمانية هدؤان جليلان، هما: النمسا وروسيا، علي رشاد، مصدر سبق ذكره، ص 415.

30 - إبراهيم مضرة، معقب عثماني ورجل علم وأديب وفيلسوفية، وبعد من أبرز رواد حركة الإصلاح في الدولة العثمانية، كان يسنبر أن الأساس في الإصلاح هو إصلاح الجيش حسب النمط الأوروبي،

ولم يُخفف إعجابها بالتجارب الغربية، وكان على دراية كبيرة بالتقدم الذي حققته أوروبا في الميادين الفنية والعلمية، وكان متحمساً لإدخال بعض الاكتشافات الجديدة إلى الدولة العثمانية مؤكداً على أنه يجب التمييز بين الديانة المسيحية التي لا تفيد المجتمع الإسلامي وبين العلوم الحديثة في أوروبا، التي ستعود بالنفع على المسلمين، وأنه لا تعارض بين العلم والإسلام. وبهذا التفكير المنفتح على أوروبا، اهتم بمشروع إقامة مطبعة بالحرف العربي باستطابول. وقد خاضته لفكرة هذا المشروع قبل سفر يكرمي سكر محمد جلبي إلى باريس، ولا يستبعد أن يكون إبراهيم متفرقة على علم بمطابع الألفبائات الحديثة في استطابول، وكانت الحكومة العثمانية متحبة لفكرة مشروعه عن المطبعة". لمعلومات أكثر تفصيلاً، انظر، وحيد قدوره، بداية الطباعة في استطابول وبلاد الشام تطور المحيط الثقافي 1766 - 1787 م، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - تونس 1993 م، ص 266 - ص 263.

31 - طبعت سفارة يكرمي سكر محمد جلبي إلى فرنسا، في عام 1867 م وفي باريس عام 1891 م، وقام شوكت واحد، بإصدارها بعد تبسيط أسلوبها، وبحروف تركية لاتينية عام 1870 م، كما أصدرت دار ترجمان هذه السفارة في سلسلة 1001 كتاب في استطابول عام 1976. ويعتبرها "بهيئت نجاتي كيل" واحداً من أولى المؤلفات العثمانية التي تعرف بأوروبا، ويقول إنها الثانية في أدب الرحلات في الأدبيات العثمانية بعد رحلة أوليا جلبي، انظر: بهيئت نجاتي كيل، مصدر سبق ذكره، ص 339. ولانزل بين معلوماته وبين أكمل الدين إسماعيل. حوار النص متفولة من: أكمل الدين إسماعيل، مرجع سابق ذكره، ج 2 / 268.

32 - أكمل الدين إسماعيل، المرجع السابق، نفس الجزء ونفس الصفحة، ولم نستطع رؤية الأصل.

31 - أكمل الدين إسماعيل، المرجع السابق ج 2 / 677 - 678. ولم نستطع رؤية الرسالة.

32 - من المصادر، إيرفان باشا (؟ - 1735) ودوره الثقافي في تاريخ الدولة العثمانية، انظر: علي رشاد، مرجع سابق ذكره، ص 414، وحيد قدوره، مرجع سبق ذكره، ص 123.

■ - حيد الله أفندي، مؤلف بهجة الفتاوى، قد أفتى بطبع الكتب، انظر برورس لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفات ج 1 / 363. وقد اشترط حيد الله أفندي في فتوه بإدخال المطبعة وتأسيس دار طباعة في الأستانة، اشترط هدم طبع القرآن الكريم فيها خوفاً من التحريف، ذكر هذا محمد فريد في تاريخ الدولة العلية العثمانية، مرجع سبق ذكره، ص 147.

■ - هناك رأي قال به نهاد سمي بأنارلي في عصر اللا إله، وأنه عصر المهور والتمتة والاستمتاع، لما يشغل سكان العاصمة من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا العصر له وجهة سياسية داخلية، وهي تحقيق التصديقات الأوروبية دون إثارة تعصب لطاع من شعب العاصمة. انظر نهاد سمي بأنارلي، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 739 / 1.

35 - ساتران، مرجع سابق ذكره، ج 1 / 414 - 418، ويورد وحيد قدوره قائمة ببلجرافية كاملة بالكتب المطبوعة في استطابول وبلاد الشام في القرن 12 هـ (18 م)، ولها صدر في استطابول

ثمانية كتب. على رأسها كتاب الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، صلاح جوهري، مع ترجمة تركية لمحمد بن مصطفى ألواتي. وما يلفت النظر في هذا الكتاب الأول، أنه تضمن نص الخط الهمايوني (الفرمان السلطاني) الذي أصدره السلطان أحمد الثالث مع نص لشيخ الإسلام، حيث التزم فيه باستعمال المطبعة، ونص الرسالة المسماة بوسيلة الطباعة لإبراهيم متفرقة، انظر وحيد قدوره، مرجع سابق ذكره، ص 331.

36 - إسماعيل جبه، مرجع تركي سبق ذكره، ص 331.

37 - المرجع السابق، ص 164.

38 - المرجع السابق، ص ص 239 - 241.

39 - المرجع السابق، نفس الصفحات.

40 - المرجع السابق، ص 257 ويذكره في نظراته لخط كلخانة، المؤرخ التركي غياتور، وشم ماركية جهم وعثمانية غيا، انظر غيا نور مرجع سبق ذكره، ج 3 ص ص 193 - 194.

41 - ماترلان، ج 2 ص 462 وغياتور ج 3 ص 193 - ص 194. ويلاحظ أن غياتور اتخذ موقفًا شديدًا ضد السلطان محمود الثاني لتبريدته أنه أورد عبارة شعبية في كتابه هي تنظيمات شرية "بدلاً من اسمها الرسمي تنظيمات غيرية، وهناك فرق بين الخير والشر".

42 - وقد أوجد صراحةً داخل النسخة المصحفة العثمانية بتأرجع بين الدفاع عن الإسلام بما في ذلك من هروية سيادة الشريعة الإسلامية بدلاً من تمثل قوانين أوروبية، وبين إحلال القوانين الأوروبية محل بدو الشريعة الإسلامية، والذي فرضه خط كلخانة. غياتور، مرجع سابق ذكره، ج 3 ص 274.

43 - ولي وصف آخر للمؤرخ تروبي تركي، يقول: "وكلخانة خط همايوني، كروكي غيبي وتقليد قاصر لإعلان حقوق الإنسان المكون من 17 مادة، والصادر في باريس عام 1788" انظر:

Osman Nuri Engin Turk Maarif Tarihî Eser Mat. Is. 1977, c. 1 - 2, s. 411.

44 - حرب القرم 1854 - 1856، كانت بين الدولة العثمانية والقيصرية الروسية في منتصف القرن التاسع عشر، وانتهت بهزيمة الروس. أيدت فيها الدولة العثمانية كل من إنجلترا وفرنسا، وانتهت بمعاملة باريس عام 1856، مات فيها ما يقرب من ربع مليون جندياً من الطرفين، وترجع أهميتها في الحياة الفكرية العثمانية إلى أن واجهت الدولة العثمانية قيمة تطور العلوم العسكرية وغير العسكرية في أوروبا، ومن هنا بدأت الدولة في إرسال بعثاتها العسكرية والعلمية إلى فرنسا وإنجلترا، وأن حرب القرم انقضت أن تقدم الدولة العثمانية عشرين ألف جندياً عثمانياً، بموجب اتفاق اقتراض الجنود "الموقع بين الدولة العثمانية وإنجلترا، تدفع إنجلترا رواتبهم مع إعطائهم كافة حقوق حياتهم المدنية، بشرط أن يكونوا تحت إمرة ضباط إنجليز، ووقع اتفاق اقتراض الجنود، في 3 فبراير 1855، وتم تنفيذه، وكان له بالضرورة تأثيره الثقافي في اهتمام الدولة العثمانية بالتطورات الحديثة في أوروبا، خاصة العسكرية فيها، انظر في هذا وتحليله، غياتور،

مرجع سابق ذكره، ج 3، ص 356 - 357.

- 44 - أحمد أحمد وفق باشا (1823 - 1891) بالاهتمام بالتاريخ القومي التركي، واعتبر أول المعبرين عن تيار الوطنية والقومية التركية في عهد التنظيمات، وأنه كان يتابع باهتمام الآداب الغربية، وقد ترجم من الفرنسية 18 عملاً لمولير، أثرت في تطور اللغة التركية العثمانية. انظر بهجت نجاتي كبل، مرجع تركي سبق ذكره، ص 21 ولهاد سامي بانرلي، مرجع تركي سبق ذكره، ج 2 ص 1069.
- 46 - مائتران، ج 2 ص 463.

Bebinger, Franz. Os. Ta. Yazarları ve Eserleri, Cav. Caskun Uçok, K. ■ % Ankara 1992, s. 403 - 404.

ومصطفى نوري باشا أو السيد مصطفى نوري، ألف تاريخه كانت قبل ذلك نتائج الوقوعات في 4 أجزاء، الأول من بداية ظهور آل عثمان إلى واقعة تيمور عام 804. ويبدو أن الباحث تصور أن هذا الجزء امتد حتى عام 1003، فسجل الأمر على ذلك، والجزء الثاني بدأ من 1003 من سلطنة محمد الثالث، حتى عزل السلطان محمد الرابع عام 1099، والجزء الثالث يبدأ من 1099 سنة اعتلاء السلطان سليمان الثاني للعرش، حتى معاهدة غابريه عام 1188، والرابع - وإن لم يُنشر في حياة المؤلف - ظهر في اسطنبول عام 1827، لذلك فإن النسخة التي بين أيدينا تشمل الأجزاء الثلاثة. وقام نشأت جنتاي بتبسيط لغة نتائج الوقوعات - الجزء الأول والجزء الثاني - ونشره بالتركية بحروفها اللاتينية بملفات وإيضاحات، وأبان عن أهمية هذا التاريخ ونشره معجم التاريخ التركي في أنقرة عام 1979، أما الجزء الثالث والجزء الرابع فقد نشرهما نشأت جنتاي من نفس المجمع، في العام التالي مباشرة أي عام 1980، انظر:

Mustafa Nuri Paşa, Netaipicül Vukual, c. 1 - 2 T. T. K. Ankara 1979 ve c. 3 - 4. T. T. K. Ankara 1980.

أما عن مصطفى نوري وأعماله - غير نتائج الوقوعات، انظر: باينجيه المرجع السابق، نفس المجلدين.

(49) Mehmet Emin Gerger, Tanzimattan Avrupa Tepluluguna Türkiye, İnkila Pyay-İnkırlı, İs. 1989, s. 198.

50 - مائتران، 2 / 464.

51 - وكان تسميتها كالتالي: مدارس الصبيان، والمدارس الرشيدية، ودار الفنون، والثالثة تسميها النجاسة في مفهومنا المعاصرة عثمان أركين، مرجع سبق ذكره، ج 1 - 2 ص 425.

52 - ومثال ذلك أن المشير فؤاد باشا، أرسل أولاده الثمانية إلى مدرسة سان جوزيف في حي قاضي كوي في اسطنبول، وكان أول عثماناني يفعل هذا، فبنت المدارس العثمانية، فأرسلت أولادها إلى مدارس الأقباط والمدارس الأجنبية، عثمان أركين، المرجع السابق، ص 777.

53 - عثمان أركين، المرجع السابق ص 438، 469.

54 - لتفصيل أكثر، انظر، عثمان أركين، ص 763 - 784.

53 - هدى درويش، حلاقة تركيا باليهود وإسرائيل وأثرها على البلاد العربية (1642 - 1999)، الجزء الثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الأسبوعية، جامعة الزقازيق، 1420 هـ - 2000 م، ص 439 - 434.

56 - مانتران 2 / 466 - 467 وثروت فنون مجلة أدبية صدرت بين 27 مارس 1891 و 26 مايو 1944 أي على مدى 54 عامًا صدر فيها 2464 عددًا، وهي تمثل الاتجاه الجديد في الأدب التركي العثماني، والذي بدأ به الأدب التركي المتأثر بالأدب الأوروبية (جيل: نايي زاده ناظم، وأحمد واسم، ومحمود صادق، وإسماعيل صفاء، ورجائي زاده أكرم، ومروزا بجيل الاشتراكية الواعية (مسيد فائق، وعابدين دينور، وصميم قوجه كوز، وجناحد ابركاط) وحركة تصفية الأدب من القديم، والاتجاه إلى التجديد (قاروق نافذ، ويوسف ضيا، وأورغان صفي)، ولمزيد من المعلومات راجع:

Sukran Kurdakul. Şairler ve Yazarlar Sözlüğü Bilgi yay. Ankara 1973, s. 449 - 450.

57 - ضيانور، ج 4، ص 5.

58 - المرجع السابق، ج 4، ص 113.

59 - مانتران، ج 2، ص 146. والعبارة لمانتران، وهي نفضح عن أوروبا في تناوله العثمانيين.

60 - مانتران، ج 2، ص 148، وضيانور، ص 159 و 183. والوصف في المتن لمانتران.

61 - مانتران، 2 / 190. والمرجع في أساس تناوله كان لتوضيح رؤية مانتران والإفادة منها.

62 - مانتران، 2 / 151 وضيانور 4 / 241 - 242، ويلاحظ هنا أن ضيا نور يعتقد المثقفين أصحاب السلطة بأن إعلان الدستور إنما جاء باعتناهم على الغرب، وأن للغرب مصلحة في إعلانه. وأورد أن إعلان الدستور "تقليد القردة". انظر نقد ضيا نور لحركة المثقفين العثمانيين الجدد، والدستور، وأن الدستور عبارة عن تجميع لمواد من القانون الفرنسي والقانون البلجيكي، ضيا نور، 4 / ص 242 - 248.

63 - مانتران، 2 / 152.

64 - ضيانور، 4 / 325.

65 - مانتران، 2 / 133 وضيانور 4 / 323 - 324.

66 - ونضع رؤية تركية مقابلة تصف عهد التنظيمات بأنه عهد "أزمة ثنائية الفكر في الدولة العثمانية مما يعني عهد المخطلة الاجتماعية وقد جاءت بعد عهد وحدة الفكر والمجتمع"، وهي رؤية المفكر والفيلسوف التركي حلمي ضيا أولكن، انظر:

Hilmi Ziya Ülken. Millet ve Tarih Sorunu, Dergah yay. 2 b. ■. 1976

67 - وهذه هي رؤية روبر مانتران الفرنسي، وهي مهمة بالنسبة إلى تطور علم البحث، انظر مانتران ■ 168 /

68 - نفس الرؤية ونفس المرجع السابق، 2 / 169.

- 69 - رامزور، عاز أرست، تركيا الفتاة وثورة 1908، ترجمة صالح أحمد الملي، دار ومكتبة الحياة، بيروت 1960، ص 38 وماتران 2 / 227 - 230.
- 70 - رامزور، المرجع السابق، ص 39.
- 71 - رامزور، 101 - 102، وماتران، 2 / 237 - 239.
- 72 - رامزور، 150، وماتران، 2 / 237.
- 73 - رامزور، 150، وماتران، 2 / 253.
- (74) Omer Faruk Yılmaz, Belgelerle, Sultan İsmail Abdulhamid Han, Os. Yayınevi, İs, 1999, s, 185 - 187.

وماتران 1 / 253.

75 - هنا تفسير ماتران للعلاقة بين الثورة والموقف، وهو رأي يطرح للمناقشة، لكن يمكن -في هذا الصدد- مراجعة كتاب سينا آي- شين، عن الاتحاد والترقي، وفيه تروحيات كثيرة ومضرة عن دور الموقف في التغيير هنا، وإن كتاب سينا من أدق الكتب العلمية حتى الآن- فيما يرى- إلا أن كتاب مصطفى وأغب يعتبر من أهم الكتب الصادرة عن الاتحاد والترقي، ودور ملقي الجمعية في هذا التغيير، انظر:

Sina Aksin, İon Türkler ve İttihat ve Terakki Kıt. ev. İs, 1987, Remel Mustafa Ragib Esatlı, İttihat ve Terakki, Hürriyet, yay, İs, 1975.

ولا شك أن لسمي أوقبار، وهو ملقب وسياسي بارز في الحركة السياسية في فترة التغيير، له آراءه التي عبر عنها في كتاباته في هذا الموضوع، انظر:

Fethi Okyar, Uc Devirde Bir Adam, Haz. Cemal Kutay, Tercuman Yau. İs 1980.

76 - ألكسندر إسرائيل هيلفاند واسمه المستعار بارفوس يهودي روسي ماركسي، اشترك في ثورة 1905 في روسيا، ثم عاش في ألمانيا مدة طويلة، انتمت حياته بالخموض. وعند معاشه في الدولة الألمانية كتب في مجلة القوميين الأتراك "تورك يودوف"، واشتغل بالكتابة الفكرية، ولم يدافع قط عن الاشتراكية التي كان من المتوقع أن يكتب فيها، وتركزت كتاباته حول مضار اليهود المموجة الألمانية، وكان يرى أن مستقبل الدولة الألمانية يمكن أن يكون في حالة أفضل إذا انتصرت ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. وكان هيلفاند هذا مؤثرا في أوساط المسئولين في الاتحاد والترقي. ولا بد أن كان له تأثير بشكل وبآخر في حماس ضباط الاتحاد والترقي أصحاب السلطة في البلاد- ونجا- لدخول الحرب العالمية الأولى بجانب ألمانيا. انظر:

Sina Aksin, a. g. e. s, 278.

ولكن لروية نقدية بمنهج إسلامي في تحليل أفكار ألكسندر إسرائيل هيلفاند بارفوس وقائمة بأعماله، انظر: M. Ertugrul Duzdag, Yakın Tarihimizde Gizli Cehreler, İs Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 36, 37, 46, 47, 48, 49, 50 ve 21, 27.

ويذكر محمد شوكت يكنى أن يارغوس هذا، بالإضافة إلى يهوديته كان عميلاً للمخابرات الألمانية، واستخدمته السلطات في ألمانيا لبلع الدولة العثمانية، وخاصة ضباط الاتحاد والترقي، وكثروا هم المحتكم، إلى دخول الحرب العالمية الأولى في جانب ألمانيا، وبهذه الحرب انهارت الدولة العثمانية وانتهت. انظر:

Mehmet Sıvket Eyi, Yahudi Turkler, ZVI – Geyik Yay. Is. 2000, s. 25 – 26.

77 - ماتران 2 / 259 - 260 وأق شين، نفس الصقمة.

78 - ماتران 2 / 302.

[79] Enver Karatekin, Devrim Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Rejimi, Sinan yay Is. 1973, s: 45 – 46 - 47.

80 - أنور قرأتكين، المرجع السابق، ص 48.

81 - قرأتكين، المرجع السابق، ص 50.

82 - قرأتكين، المرجع السابق، ص 51، و

Atsız, Türk Tarihinde Meseleler. Otuzen Yay. Is. 1977, s. 48 – 49

[83] Sıvket Surayya Aydemir, Makadonyadan Orta Asyaya Enver Paşa. 1908 – 1914, 2 b. Ramzi Kit. Ev. Is. 1976, s. 1 / 175.

84 - شوكت ثراء، مرجع سابق، 1 / 183.

[85] Ziya Gok Alp, Turklesmek, Islamlasmak, Muasirlasmak, sad, Ferhat Tamiir, Ankara 1976, s. 10.

76 - ضياكوك ألب، مرجع سابق، ص 64.

[87] Niyazi Berkes, Turkiyede Cagdaslasma. Bilgi Yay. Ankara 1973. s. 360.

[88] Niyazi Berkes, Turkiyede.. a. g. e. s. 370.

89 - استقينا هذه النيلة من حيلة أحمد أمين بالمان من خلال سيرته الذاتية، انظر:

Ahmet Emin Yalman, Yakın Tarihte Gorkuklerim ve Gacirdiklerim C. 1. (1888 – 1918) Rey yay. Is. 1970.

90 - أحمد أمين بالمان، 1 / 19.

91 - المرجع السابق، 1 / 40.

92 - المرجع السابق، 1 / 43.

93 - المرجع السابق، 1 / 113 و 1 / 146.

94 - المرجع السابق، 1 / 265 – 266.

95 - المرجع السابق، 1 / 279.

96 - المرجع السابق، 1 / 281.

92 - نظرًا لأهمية هذا اللقاء في معرفة بعض اتجاهات الحركة الفكرية قبل ظهور أتاتورك، نورد هنا، أحمد أمين: اسمي أحمد أمين، ابن أستاذكم عثمان بك الذي كان معلمًا لكم في المدرسة الزيدية في سالونيك. منذ زمن طويل، وأنا أتوق للقاءكم والتحدث معكم. مصطفى كمال: أتذكر جيدًا جدًا أستاذي عثمان بك، وأحبه جدًا. كما أذكركم شخصيًا منذ فترة طويلة من خلال مقالاتكم التي أقرأها بشغف. (أحمد أمين 1 / 289) "ساعتها أخرجت أنني أمام لحد وطني حافل وشجاع، وأنه يمكن الثقة به مهما كانت احتمالات الغد" أحمد أمين 1 / 290.

ومن علاقات مصطفى كمال باشا، طلعت بك أحد قادة الاتحاد والترقي الثلاثة - قال مصطفى كمال باشا عن طلعت بك: "إنه محب لوطنه. أحبه كثيرًا. يمتلك الصفات الحسنة جدًا والنية جدًا". أحمد أمين 1 / 306.

98 - أحمد أمين، 1 / 317.

99 - انظر: أحمد أمين، 1 / 317.

(100) Atilla Yargıç, Kemalizm'in Fikir Kaynakları, İttihat yay. ls. 1993, s. 14.

101 - أتيللا ياركجي، نفس المصدر السابق ص 13.

(102) Hikmet Tenyu, Tevfik ve Din, İrfan yay ls, 1972, s. 13.

Ve Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret, Devir - Sahiyet - Eser, Dergah yay ls. 1987, s. 63.

103 - محمد قابلان، المراجع السابق ص 33 وفيها يستخدم الكاتب تعبير الترجيحها الشخصية للدلالة على أحوال توليف فكرت الروحية، وتعبير الكاتب Ruhi Trajedi ويرجمه إلى الأحوال التي مرت بها ولادة فكرت. انظر أيضًا قابلان 44 - 46 وأتيللا، مرجع سابق ص 11.

104 - فكرة الفكرة من أتيللا ياركجي، أما نفس القصيدة فهي في رباب شكست التي طبعت أول مرة عام 1900 م. وأبرز من كتب عن توليف فكرت، هو محمد قابلان الذي درس توليف فكرت في بحثه لنيل درجة الأستاذية المساعدة من جامعة اسطنبول 1943، وطُبع في اسطنبول عام 1946. ثم قام كنعان آق يوز بنشر كتاب عن توليف فكرت عام 1947، اهتم فيه بالجانب البيوجرافي للشاعر، وكلا المؤلفين من أهل الدراسات الأدبية، وفي عام 1972 أصدر حكمت طانيو كتابه "فكرت ودين" ليتناول الشاعر تناولًا فكريًا وفلسفيًا، ومصدر القصيدة هنا، مجموعة قبة من أشعار مختارة من الأدب التركي، أصدرها كنعان آق يوز - وهو مؤتوف به في ميدان دراسات الأدبية، وهو حليم من أعلام هذه الدراسات في تركيا - انظر: توليف فكرت، رباب شكست، اسطنبول 1327، طين مطبعة سي، بر لحظه تأخر، ص 303 - 307 وهذه الطبعة موجودة في مكتبة كلية الآداب جامعة عين شمس، القسم التركي.

Kenan Akyuz, Batı Tesirinde Türk Sıiri Antolojisi, 36, Ankara 1970, s. 258.

105 - انظر، نقد قصيدة تاريخ قديم في:

Mehmet Bayrak, Tevfi Fikret, Tel yay, İs, Tarihsiz, S. 94 - 105.

وفي تأثير تصانيد توليق فكرت حلي أتاتورك وشهد المؤلف بمصراع فكرت "أي شيء وللق العقل المنطق هو المنين"، ويقارنه بمقولة ألكاتورك "إن المرشد الحقيقي في الحياة هو العلم" بإبراق 103. وانظر أيضًا إلى شرح أتيللا، لقصة تاريخ فطيم لفكرت، وتعليقه الحاد عليها في أتيللا، مرجع سابق ذكره، ص 105. ولم ترد قصة "تاريخ فطيم" وفيها في طبعة 1927 والموجودة في مكتبة آداب عين شمس.

106 - انظر قصة "تاريخ فطيمة فيل" في، شرح، مرجع سابق، ص 39 - 40.

107 - أتيللا، مرجع سبق ذكره ص 53.

أتيللا، مرجع سابق ذكره ص 53. والجدير بالذكر أن رواد الطغوية في تركيا - حسب تقسيم محمد أقي كون - ثلاثة: الشيخ تحسين، وشير فزاد، وأحمد مدحت أفندي. والأول أوسنطه الحكومة العثمانية إلى باريس ليكون إمامًا لطلاب البعث العثمانية فكّر ثقافة فرنسية، وعاد ليحلب بها دورًا في الحياة الثقافية العثمانية، ويقابل الشيخ رفاعة الطهطاوي في الفكر العربي المسلم ويتزامن معه تاريخيًا. انظر:

M. Akgun, Materyalizmin Türkiyeye Girişi ve İlk Testleri, K. T. B. Ankara 1988, s. 162.

108 - أتيللا، ص 63.

109 - أتيللا، ص 63.

110 - ذكر ذلك عبد الله جودت في العدد 6، والعدد 11 من اجتهاد (عام 1913 م) ونقلها أتيللا عنه انظر أتيللا ص 64.

111 - أتيللا، 65.

Sakru Hanioglu, Doktor Abdullah Cevdet Uc Dal, İs, s.341.

112 - هذا الاعتراف أدلى به عبد الله جودت في عدد أول يوليو 1923 في جريدته اجتهاد ونقله أتيللا، مرجع سابق، ص 66 وخاني أولخو.

(113) Zekariyya Sertel, Hatırladıklarım, a. g. e. s. 62, ■

من برهان يوزكيك

Cemil Meric, Kültürden İrfana s. 391.

(114) Burhan Bozeyik, Yeni Nesil say. 12 Subat 1984.

(115) Hanioglu, Doktor Abdullah Cevdet, s. 174.

وسماول شكري تخني أولخو - وهو الآن أستاذ جامعي مختص بقم في الولايات المتحدة الأمريكية - في رسالته للدكتوراه من عبد الله جودت أن يجد تفسير الانصراف الدكتور عبد الله جودت في مساندته لليهود والصهيونية، لإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين، بأنه كان للدكتور عبد الله

جودت في هذا أهداف إنسانية أكثر منها سياسية، خاني أوغلو، نفس الصنعة والحاشية (517).

116 - خاني أوغلو، ص من 325 - 326.

117 - المرجع السابق، ص من 326 و 418.

118 - حقل سليم، ص 48، 301 و 512.

119 - حقل آتيللا ياركيجي، إعادة قراءة هذا الكتاب في ضوء المفهوم الإسلامي، انظر: آتيللا ياركيجي، مرجع سابق، ص 58.

120 - إلى أن ثبت محمد شياكوك ألب على آرائه القومية، سر بعض مراحل، ووقع تحت تأثير مجموعة من مفكري الداعل ومفكري الخارج. ومر بمراحل فواسة العلوم والفلسفة الغربية التي تلقاها في المدارس العثمانية المتأخرة، مع أفكار الحرية والوطن التي انتشرت بتأثير الثورة الفرنسية بين المثقفين والعثمانيين. وفي الوقت نفسه دراسة للعلوم الشرعية والإسلامية التي تلقاها من عمه، وكان كل ذلك مجتمعاً في أهام شبابه الأولى، أما هؤلاء الفلاسفة والمثقفون الذين قرأ لهم وتأثر بهم فهم: ألفريد فرييه، وفاراد، وبرجسون، ودور كايم، وكولش، ولوبان. وكلهم من الماديين الفرنسيين، وألكسندر إسرائيل من الاشتراكيين الماديين الروس، ومن القوميون العثمانيين والأتراك تأثر بموليز كوهين، وهو يهودي عثماني، من المنظرين للقومية التركية، وحسين زاده علي بك، الذي أطلق على نفسه اسم طوران، وهو للقاتل: "أنتم أيها المجهريون إخواننا، لأن طوران هي المنشأ المشترك الذي نشأ فيه أجدادنا. فهل من الممكن بعد ذلك أن يفرق الإنجيل والقرآن بيننا؟".

Vahbi Vakkasoglu, Tarih Aynasında Ziya Gokalp. Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1980, s:

16 - 89 - 90, 98, 101.

وحنا يمكن ملاحظة تأثير حسين زاده علي بك، على شياكوك ألب في مسألة اللغة كمختصر قومي فعال، والأول الذي درس في سان بيرسبرج ونزح إلى إسطنبول عام 1889، وأصبح عضواً في هيئة التدريس في المدرسة الطبية، ونشر الفكر القومي الشامل (الطورية) بين الطلاب، ولعب دوراً رائداً في تأسيس حركة الاتحاد والترقي، ونادى بتحرير اللغة التركية في أذربيجان من التأثير الفارسي الإيراني (الفارسي) والروسي، وقال إن اللغة تلعب الدور الفعال في تأسيس اتحاد كل الأتراك.

David Kushner Türk Milliyet Çığırın Oğusu, Çev: Sevilat Serdar... Kervan Yay. İst.,

1979, s. 19.

121 - ذكرها صرقل، مرجع سبق ذكره ص 12 وآتيللا 80 - 81.

122 - وقاص أوغلو، نقلاً عن حكمت طاتيو، بكي تركيا تلك هدفه، شياكوك ألب "د. إسطنبول 1947، ص 28.

123 - وقاص أوغلو، ص 70، نقلاً عن حرية كوك ألب، أبنة كوك ألب، نقلاً عن حكمت طاتيو، مرجع

سبق ذكرته من 14.

والواقع أن خياكوك ألب كان هنا قومياً منصرياً، ويرى أن القومية التركية تعني "إصلاح" الأمة التركية. ويذكر هذا صراحة في أول تعريفه بالقومية التركية. انظر:

Ziya Gökalp, *Türkcülüğünün Esasları*, Haz. Mehmet Kaplan, K. B. İst. 1976, S. 12.

124 - وقاصي أوغلو، ص 71 نقلاً عن أركون كوز:

Ergun Göze, *Profesörler gacıyor*, İA. 1975, S. 177.

125 - المرجع السابق، ص 71، 72.

126 - ما كانت عليه المقررات الدراسية في تلك الفترة لا تقدم للطلاب شيئاً أساسياً في الثقافة العامة، المقررات الممارسة الرشدية العسكرية على سبيل المثال كانت تقدم في السنة الأولى الصرف وفواحد اللغة الفارسية والعين (الإسلام) والإملاء التركي وتحسين الخط والرسم. وفي السنة الثانية تقدم النحو العثماني والحساب والجغرافيا واللغة الفارسية والإملاء التركي، واللغة الفرنسية والخط والرسم. وفي السنة الثالثة (سنة التخرج) تقدم: المنطق وقواعد اللغة العربية، والحساب والهندسة والجغرافيا، والقواعد العثمانية، واللغة الفرنسية والإملاء التركي، وتحسين الخط والرسم، وهذا ما درسه أتاتورك.

127 - شوكت نرها.

Sevket Süreyya, *Tek Adam*, c. 1, s. 51, Remzi Kit. Ev. 6, B. İst, 1976

128 - أرمسترونج، الذئب الأخير، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ وبدون ذكر اسم المترجم، ص 39.

ورغم تأكيد أرمسترونج - وكان معارفاً لأتاتورك معجبة به، وكان ملحقاً عسكرياً لبريطانيا في عهد - أن أتاتورك قد انتسب إلى الحاسونية في مطلع شبابه بدلالة فتحي أوقيار، إلا أن أتاتورك رغم احترامه بذلك إلا أنه نفى استمرار فتحي للحاسونية. فنظر مذكرات خلدن أتاتورك عن هذه السائلة في:

Cemal Granda, *Atatürk'ün Usulü İdmi*, Yazan Turgut Gürkan, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973, S. 293 - 294.

129 - والجدير بالقول هنا إن لم يكن كل علماء ومفكري الإسلام من العثمانيين ضد أتاتورك فهناك البداية الكبير سعيد النورسي الذي ترك اسطانبول العاصمة بما فيها من سلطان وخليفة، والتحق بالحركة الوطنية في الأناضول وعلى رأسها مصطفى كمال، بل إنه التقى بمصطفى كمال فعلاً.

130 - صدرت الترجمة التركية للكتاب بدايات الإنسانية. "إنسانيتك باشلا ليجيولي" لمؤلفه دكتور ونيه غيرفوا، وهو أستاذ في متحف العلوم الطبيعية في باريس ومترجمه م. كمال في اسطانبول - بدون تاريخ من دكر كلام مطبعة سي، اسطانبول بمقدمة للدكتور عبد الله جودت منها جملة تدل على موضوع الكتاب، وهي "إن مجتصماً لا يؤمن بالله يستطيع أن يحيا حياة طيبة، بل وحتى حياة أفضل" ص 10.

131 - أما كتاب المقل السليم وهو كتاب ينفي الدين، وينفي دور الدين من المجتمع فقد ألفه موسليير، وترجمه الدكتور عبد الله جودت - وهو طبيب - طبعه ونشره الدكتور عبدل حسني الصدير المنشور في مكتبة اجنهلا، اسطانبول 1928، وسبق التحدث عنه. صورة منه في مركز بحوث العالم التركي.

ومن علاقة أتاتورك بكتاب موسليير "المقل السليم" ولرجعة الدكتور عبد الله جودت له، وإعجاب أتاتورك بالنقط البارزة في الكتاب، ومن ضمنها عبارات من الدين وعبادة عبد الله جودت الأخيرة في الكتاب: "إن معبودنا هو الفضيلة"، انظر:

Oguz Perincek, Din ve Allah 2, b. Kaynak Yay. Ist. 1994, s. 62 / 2.

والمعروف أن دوغوبرين جيك يسوعي تركي مشهور.

وكذلك من علاقة أتاتورك بكتاب المقل السليم وإشارات أتاتورك الضمنية على ما أصعبه في الكتاب انظر كتاب كوزدورز توفكجي، الكتب التي قرأها أتاتورك، وهو في جزئين:

Gurbuz ■ Tufekci, Atatürkün Okuduğu Kitaplar, C. 1, s. 1 - 8, T. I. B. Ankara 1989.

132 - انظر كتاب أتيللا ياركيجي، مصادر الفكر الكمالي، كماليزمك فكر قاتيا للاري، توليف فكرت، عبد الله جودت، حياكوك آلب، مصدر سبيل ذكره.

133 - مصطفى كمال أتاتورك

Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk Devlet Basımevi, İstanbul 1938, s. 11.

وهخطاب أتاتورك، والذي يمكن للباحثين تشخيص آخر تطور للمفهوم المجتمعي الثائر، قد وصله محمد دوغان، بقوله: إنه عبارة عن "دفاع" أتاتورك عن مواقف. والخطاب ليس بالنص المناسب للحصول منه على نتائج أيديولوجية توافيق وقتنا هذا. بل يمكن اعتبار الخطاب "أدعاء" بل ويمكن اعتبار، أيضًا "اتهام" وجهه أتاتورك لأكثر من 400 شخصية تاريخية في هذه، ولم كبير من هذا الاتهام "سليم"، ولم نمط الفرصة لأي من هذه الشخصيات بالدفاع عن نفسها.

Mehmet Dogan, Kemalizm, Esra Yay. Konya 1994, s. 36 - 37.

ومع ذلك، والخطاب هو الوثيقة الأهم لفهم أتاتورك.

134 - أتاتورك، نطق، مرجع سابق ص 403، 507 - 510 و 409 - 411.

ثم بعد من المعلومات عن إلغاء الخلافة ووصف سيد بك وزير العدل لإلغائها في خطبة في المجلس في 3 مارس 1924 بأنها "أهم وأعظم الثورات في العالم الإسلامي حتى الآن"، انظر:

Mustafa Baydar, Atatürk ■ Devrimlerimiz, Türkiye İş Bankası, İstanbul 1978, s.

171 - 188.

135 - أتاتورك، نطق، ص 405، أيضًا و 494 و 495.

136 - أتاتورك، نطق، ص 510 - 514 و 508.

137 - أتاتورك، نطق، ص ■ و 504.

138 - أتاتورك، نطق، ص 588.

139 - محمد عزة درويز، تركيا الحديثة، مطبعة الكشاف، بيروت سنة 1946، ص 163.

140 - محمد عزة درويز، مرجع سابق، ص 173.

141 - المرجع السابق، ص 200.

142 - المرجع السابق، ص ص 201 - 202.

هناك نصان مهمان نقلهما محمد عزة درويز، بخصوص موقف تركيا الأتاتورية من الدين.

الأول: إن الحزب «حزب الشعب الجمهوري» يرى أن عبادة اللغة القومية والثقافة القومية (التركية) من تأثير اللغة الأجنبية (العربية) والثقافة الأجنبية (الإسلامية) الذي يؤثر فيها بطريق الدين (الإسلام) هو أمر ضروري لكيان القومية التركية في الحال والاستقبال. محمد عزة درويز، مرجع سابق، ص 133، من كتاب منهاج حزب الشعب الجمهوري التركي طبعة 1943، وهذا المعنى ورد في بعض الطباعات السابقة كما ورد في شرح الطليعة في كتاب الخمسة عشر عامًا أيضًا، كما يملق المؤلف.

الثاني: إن الحزب (حزب الشعب الجمهوري)، قد قبل كميدياً أساساً، أن تقوم قواتين الدولة وأنظمتها على أساس ما يقرره العلم والفن، ويتسق مع أصول الحضارة الحديثة ومقتضياتها، وهو يعتبر الدين أمراً وجدلياً، له حق الصون من كل تجاوز ومداخله، مادام في نطاق القرنين. كما أنه يرى فصل الدين عن أمور الدنيا، والسياسة ومبيلة لتقديم الأمة وسموها ونجاحها في كل حال وإنهاء. وهو يعد عبادة اللغة القومية والثقافة القومية من تأثير اللغة والثقافة الأجنبية (اللغة العربية والثقافة الإسلامية)، الذي يمكن أن يأتي عن طريق الدين؛ أمراً ضرورياً لمصلحة الأمة التركية في حالها واستقبالها. ومعنى العلمانية ومداها ألا يكون للدين أي تأثير في أمور الدولة وشؤون الدنيا وحرية الدين الزوجانية التي هي من أهم الحقوق العامة يجب أن تضمن على أوسع شكل واتساع، على أن انتساب شخص ما إلى نوع معين من العقائد أو عدم تدينه لا يعتبر ميزة أو نقصاً في حد ذاته في الهيئة الاجتماعية أو الحياة القومية. محمد عزة درويز بالنص، مرجع سبق ذكره، ص 173، نقله عن كتاب حزب الشعب الجمهوري الخمسة عشر عامًا.

أما أتاتورك، فقد كتب - بجانب ما ورد في "المخطاب" (نطق) في العلمانية: ليس للجمهورية التركية دين رسمي. وكل الأنظمة والقوانين في إطار شؤون الدولة قد شرعت للرد على الاحتياجات الدينية على أسس وأشكال يضمنها ويؤمنها المعلم للحضارة المعاصرة. انظر:

Afet Inan, Medenî Bilgiler, 2 cilt, T. T. K. Ankara, 1988, s 56.

وهذه العبارة مع مواد أخرى وردت في الكتاب بخط نفس أتاتورك. ومن هنا تأتي أهمية الكتاب، خاصة وأن أتاتورك هو الذي أملى مواد هذا الكتاب على الدكتور أفيت إنان، ونشره المجمع التاريخي التركي.

مصادر ومراجع المبحث

أولاً: المصادر العربية:

- 1 - طاش كوبرى زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، تحقيق أحمد صبحي فرات، المعهد الشرقي، جامعة اسطنبول 1405 م.

ثانياً: المصادر التركية:

- 2 - أرمغرولنج، هـ. س.، اللقب الأخير، دار الهلال، القاهرة.
- 3 - بروسه، لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفاري، 5 برنجي جلد، اسطنبول، مطبعة حامرة، 1342 هـ.
- 4 - بروسه، لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفاري، برنجي جلد، اسطنبول، مطبعة حامرة، 1333 هـ.
- 5 - حسين صبيح المصري، تاريخ الأدب التركي، مطبعة الفكرة، القاهرة، 1990 م.
- 6 - رالت مولني وسلیمان بحوي، رسم استعجا أمیه، مكتوبًا وستورًا، طاعت كتب ومطبعة سي، تبرسمات، 1330 هـ.

ثالثاً: المراجع العربية:

- 7 - محمد عز، موزة، تركيا الحديثة، مطبعة الكتاب، بيروت 1948 م.
- 8 - محمد لبيب، تاريخ الدولة العلية للعثمانية، القاهرة 1913 م. لصورة مكتبة الآداب، القاهرة، بدون تاريخ.
- 9 - هادي درويش، حلاقة تركيا باليهود وإسرائيل وأثرهما على البلاد العربية، 1641 - 1999 م، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الآسيوية، جامعة الزقازيق، 1430 - 2000 م.
- 10 - وحيد قدوره، بداية الطباعة في اسطنبول وبلاد الشام، تطور المحيط لفظاني 1906 - 1987 م، مكتبة الطلح، عهد الوطنية، الرياض - تونس، 1999 م.
- 11 - ودودة عبد الرحمن، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية 1924 - 1991 م الجزء 12، في "نقد مصطفى، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1996 م.

رابعاً: المراجع المترجمة إلى العربية:

- 12 - أكمل الدين إحسان أوغلو (إشراف)، الدولة العثمانية، تاريخ وسمارة، نقله إلى العربية صالح سعداوي، المجلد الثاني، مركز الأبحاث قلتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، اسطنبول 1999 م.
- 13 - رابزور، أرنست، تركيا الفتاة وفورة 1908 م، ترجمة صالح أحمد علي، دار ومكتبة الحياة، بيروت 1960 م.
- 14 - روبير مانتوران، تاريخ الدولة العثمانية، جز 1، ترجمة هشير السباحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة - باريس، 1993 م.

- 15 - هاميلتون جب وهارولد بيرون، المجمع الإسلامي والغريب الجزء الأول، ترجمة الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف، القاهرة 1971 م.
- 16 - يلماظ أوزطونا، تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ترجمة عثمان محمود سلمان، مؤسسة فيصل للتصوير، اسطنبول 1990 م.
- خامساً: المصادر العثمانية المترجمة من الفرنسية:
- 17 - إنكلهارد، أ. د، تركيا وتنظيمات، دولت عليه نك تاريخ (إصلاحاتي، 1826 - 1882 م مترجمي علي رشاد، قنات كتبخانه سي، اسطنبول.

سادساً: المصادر العثمانية المنقولة إلى الحروف اللاتينية،

- (18) Katip Celebi, Tuhfetul Kibar Fi Esfar ul Bihâr, Hazirliyan Orhan Fakî Goyay, M. E. B., Ankara, 1973.
- (19) Mustafa Kemal Atatürk Nutuk, Devlet Baskmevi, İstanbul 1938
- (20) Mustafa Nuri Pasa, Netayic ul Vukaat, T. T. K. Ankara, 1979 - 1980.

سابعاً: مراجع أجنبية مترجمة إلى اللغة التركية،

- (21) David Kushner, Turk Milliyetçiliğinin Dogusu (1876 - 1908), Çevirenler, Sevkett Serdar Turet ve Başkaları, Kervan Yayınları, İstanbul 1988.
- (22) Frenz Babinger, Osmanlı Tarihçyazarıları ve Eserleri, Çeviren, Coskun Uçok, K. B., Ankara, 1992.

ثامناً: المذكرات،

- (23) Ahmet Emin Yalman, Yakın Tarihte Gorduklerim ve Gecirdiklerim, C. 1, 1888 - 1918, Rey Yayınları, İstanbul, 1970
- (24) Cemal Granda, Atatürk ' un Usagi İclim, Yazan Turhan Gurkan, Hurriyet Yayınları, İstanbul 1973.
- (25) Fethi Okyar, Üc Devirde Bir Adam, Haz Cemal Kutay, Tercuman Yayın., İstanbul 1980.

تاسعاً: قواميس، وتراجم، وتاريخ، وأدب ومختارات أدبية،

- (26) Behcet Necatigil Edebiyatımızda İsimler Sözlugu, 8 inci Bas. Varlık Yayın, İstanbul 1978
- (27) Mithat Sertoglu, Osmanlı, Tarihî Lugatı, 2 ci Bask, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986

- (28) Sukran Kurdakul, Saklar ve Yazarlar Sozlugu, Bilgi Yayin, Ankara, 1973.
 (29) Kenan Akyuz, Batı Tesirinde Türk Suri Antolojisi Dogus Mat. Ankara, 1973.

مصادر المراجع التركيبة:

- (30) Ahmet Akgunduz, Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası, İstanbul 1989
 (31) Ahmet Akgunduz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuk Tahlilleri. I. Kitap, Osmanlı Hukukuna Giriş Ve Fatih Devri Kanunnameleri, c.I. İstanbul 1990
 (32) Afet İnan, Medeni Bilgiler, 2 Bas. T.İ.İ. Ankara 1988
 (33) Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik, 2. İnci Baskı, Yagmur Yayın. İstanbul 1982
 (34) Ali İhsan Yurd, Fatih'in Hocası AK Semaettin, Hayatı ve Eserleri Fatihyay İstanbul 1977.
 (35) Atilla Yargıcı, Kemalizmın Fikir Kaynakları, İttihad Yayıncılık, İstanbul 1993
 (36) Atsız, Türk Tarihinde Meseleler, Otuzen Yayın. İstanbul 1977
 (37) Cemil Meriç Kültürden İrfana, İnsan Yayın İst. 1986
 (38) Enver Karatakin, Devrim Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Rejimi Sinan Yayın İstanbul. 1973
 (39) Hikmet Tanyu, Tevfik Fikret ve Din, İrfan Yayın. İstanbul, 1972
 (40) Hilmi Ziya Uluken, Millet ve Tarih Suuru, Dergah Yayın. İstanbul 1976.
 (41) İhsan Sırrıya Sırma, Tanzimatın Goturdukları, Beyan Yayın. İstanbul 1988.
 (42) İsmail Cem, Türkiye de Gerikalmalığın Tarihi, 6. Baskı. Cem Yayın, İstanbul 1977.
 (43) Mehmet Akgun, Materyalizmin Türkiyeye Giriş ve İlk Tesirleri, K.T.B., Ankara 1988.
 (44) Mehmet Bayrak, Tevfik Fikret Tel Yayın. İstanbul.
 (45) Mehmet Dogan, Kemalizm, Esra Yayın. Konya, 1994.
 (46) Mehmet Emin Gergar, Tanzimattan Avrupa Topluluğuna Türkiye, İnkılab yayin, İst. 1989.
 (47) M. Ertugrul Duzdag, Yakın Tarihimize Gizli Cepheler, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
 (48) Mehmet Koplan, Tevfik. Fikret, Dergah Yayın 2. C. Baskı, İstanbul 1987.

- (49) Mehmet Şevket Eyyi, Yahudi Türkler, Zwigeyik Yayın İstanbul 2000
- (50) Mehmet Sukru Hanioglu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Donemi, Uc Dal Nesriyat, İstanbul.
- (51) Mustafa Baydar, Atatürk ve Devrimlerimiz, Türkiye İş Bankası, İstanbul 1973.
- (52) Nihad Sami Banarlı, Resmî Türk Edebiyatı Tarihi, 2 c., M.E.B. İstanbul 1971.
- (53) Niyazi Berkes, Türkiye'de çağdaşlaşma, bilgi Yayınları Ankara 1973.
- (54) Omer Faruk Yılmaz, Belgelerle Sultan İkinci Abdulhamid, Osmanlı Yayın İstanbul 1999.
- (55) Osman Nuri Ergin, Türk Mîsrîf Tarihi, Eser Matb, 5 İnci Cilt, İstanbul 1977.
- (56) Rustu Sardağ, Sâir Sultanlar, T.I.B., Ankara 1982.
- (57) Sina Aksin, Jon Türkler ve İttihat ve Terakkî Remzi Klt. Evi İstanbul 1987.
- (58) Şevket Süreyya Aydemir, Makadonya dan Orta Asyaya Emir pasa, c.1 1908 - 1918, 2 İnci Bask. Remzi Klt. ■ İstanbul 1976.
- (59) Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam, Remzi Klt. İstanbul 1976.
- (60) Umit Aktaş, Osmanlı Çağı ve Sonrası, Bakis Yayın. İstanbul, 1998.
- (61) Vehbi Vakkasoglu, Tarih Aynasında Ziya Gok Alp, Yeni Asya Yayın. İst 1980.
- (62) Veli Aras, Aynı Fatih Sultan Mehmed, T.D.E.A.C.I, Dergah Yayın. İstanbul 1977.
- (63) Ziya Gok Alp, Türklesmek, İslam Lazmak, Muasırlaşmak, Sad. Tamer, T.K.Y., Ankara, 1976.
- (64) Ziya Gok Alp, Türkcülüğünün Esasları, Haz. Mehmet Kaplan, K.B. İstanbul 1976.
- (65) Ziya Nur Aksun, Osmanlı Tarihi, Otken Nesriyat, A.S.S Cilt, İstanbul 1982.

قائمة المختصرات

1 - العربية:

ج = جز

ص = صفحة

ع = عدد

م = مجلد

AK. = Akgündüz.

B. = Baskı

C. Cilt.

E. Edebiyat.

N. = Nasriyat.

Yay. = Yayınevi.

Kit - Ev. = Kütüphane,

Mad. = Madde.

Ansiklopedisi.

S. = Sayfa.

Tar. = Tarihi.

İs. = İstanbul.

M.T.M. = Millî Tıbbî Mecmuesi.

Mat. = Matbaa

Haz. = Hazırlayan,

Os.Ta. = Osmanî Tarihi,

K.Y.B. = Kültür ve Turizm Bakanlığı.

M.E.B. Millî Eğitim Bakanlığı.

A.G.E. = Aynı Gecen Eser.

Cev. = Çeviren.

K.B.Y. = Kültür Bakanlığı Yayınları.

T.T.k. = Türk Tarih Kurumu.

Sad. = Sadefestiren.

T.D.E.A. = Türk Dil ve Edebiyat.

T.İ.B. = Türkiye İş Bankası.

T.K.Y. = Türk Kültür Yayınevi.

المبحث الثاني:

موقف العلماء من السلطة

من وجهة نظر بديع الزمان سعيد النورسي

1 - أدب شئون الحكم العثماني

أ - صفة الحكم العثماني:

اعتبر مؤرخو الترك، أنه كان قدراً على أمتهم، حمل لواء تكتل كل المسلمين تحت راية واحدة، أو بمعنى آخر: الجامعة الإسلامية، تحت قيادة واحدة، هي - في نظرهم - القيادة التركية من أول دولة تركية إسلامية وهي دولة القراخانيين⁽¹⁾. حتى آخر دولة اتسمت بقيادتها بالتركية الإسلامية، وهي الدولة العثمانية (1299م - 1923م).

ولم يكن هذا في اعتبار المؤرخين الترك القدامى فقط، بل امتد ذلك إلى الفكر التركي المعاصر اليوم؛ حيث تسود فكرة فصل الدين عن الدولة، أي بتعبير آخر أن هناك مفهوماً واحداً للدولة بدأ وانتهى بدون فاصلة فيه منذ دولة القراخانيين التركية وحتى نهاية الدولة العثمانية، وهذا المفهوم الذي عُرف باسم أيديولوجية الدولة العالمية المرتبطة بفكرة "الجهاد" و "إعلاء كلمة الله"⁽²⁾.

أما الدولة العثمانية التي بدأت إمارة حدودية في الدولة السلجوقية الرومية على حدود بيزنطة، فقد تحولت إلى "سلطنة إسلامية نموذجية" على حد تعبير الفكر التاريخي الإسلامي العربي المعاصر، والذي وصفها أيضاً بأن "تشريعاتها" التي قامت بها لا تترك مجالاً للشك في إسلاميتها. فالدولة العثمانية التزمت بالنظام الاقتصادي والمبادئ الاقتصادية، التي سارت عليها الدولة الإسلامية" فافضت عن دار الإسلام، وحافظت على الشريعة، بل إنها كانت دولة الخلافة وأقوى دولة إسلامية في عهدها، وكان السلطان يشغل قمة الجهاز الحكومي، ولم يكن السلطان حاكماً مطلقاً، إذ لم يكن باستطاعته تجاهل حدود الشريعة الإسلامية، وكان عليه قبل تنفيذ أي إجراء سياسي مهم

أن يحصل على فتوى من شيخ الإسلام متزامنة مع الشريعة الإسلامية، وكثيراً ما أُلغى رفض المفتي إلى إرغام السلطان على العدول عن مشروعائه، وكان المفتي يتمتع بسلطة شرعية من شأنها أن تقيد سلطة السلطان، وكان ولاء الأمة العثمانية لآل عثمان يرجع إلى أسباب دينية، وكان ذلك من الملامح البارزة للتاريخ العثماني بحيث لم يتطلع أحد لزعزعتها من المكانة التي تبوأتهاء، ومن أهم الأسباب التي جعلت السلطان العثماني مبعثاً لدى شعبه، حفاظه على الإسلام^(٣٩).

كان السلطان العثماني خليفة - في الوقت نفسه - لكل مسلمي العالم بداية من عام 1518 م عندما أصبح سليم الأول (1467 - 1520) سلطاناً وخليفة بعد خطبة أول جمعة بعد مرج دابق في الجامع الكبير في حلب^(٤٠).

كما كان حمل العثمانيين للخلافة - تاريخياً - من 29 أغسطس 1518 م، وإلى مارس 1524 م، في 29 خليفة، أولهم السلطان سليم الأول وآخرهم الخليفة عبد المجيد الثاني فقط ولم يتسلم السلطة، بل وطرد خارج الحدود التركية.

ويمكن القول إن السلطان العثماني والسلطة العثمانية قد حازت احترام وتوقير مختلف فئات الشعوب العثمانية، واعتبروا أوامرها من أوامر الله متعلما اقترن الجهاد في سبيل الله عندهم باسم السلطان^(٤١).

لم يكن السلطان فقط، وإنما كل السلطة العثمانية المتمثلة في السلطان وأجهزة الحكم التابعة له تتمتع بتوقير الشعب العثماني بما في ذلك السلطة التنفيذية، وعلى رأسها الديوان الهمايوني، الذي كان يهيمن على الإدارات التي كانت تشكل في مجملها الإدارة المركزية للدولة، ثم استبدل في القرن السابع عشر بالباب العالي ممارساً نفس سلطاته^(٤٢).

ب - صفة أدب شئون الحكم العثماني:

أدب شئون الحكم العثماني هو الكتابات التي قام بها العلماء أو الدعاة أو رجال الدولة، وقصدوا بها توجيه السلطة بما يساعد رجالها على فن الإدارة أو قصدوا بها إبداء وجهة نظرهم في تصرفات السلطات، وتصرفات رجال الدولة ورجال الفكر والعلم تجاه سلطة الدولة.

ولأدب شئون المحكم نماذج متعددة في الأدب العثماني، مثل كتاب "قوداتفو"، وكتب السياسة "سياسة نامه لر" وكتب النصيحة "نصيحت نامه لر" ولوائح الإصلاح (إصلاح لائحة لري) وكتب السفارات (سفارات نامه لر) والرسائل (رسالة لر).

كما يمكن إدخال آراء المؤرخين العثمانيين في شئون السلطة وأمور الدولة وتصرفات الرجال حيال الدولة في أدب شئون المحكم العثماني، وكل ذلك يمكن أن يأخذ مسمى الفن واحد هو أدب شئون المحكم^(٩).

يدخل في هذا الإطار أمثلة شهيرة مثل رسالة فوجه سكبان باشا (؟ - 1732) العمساء "خلاصة الكلام في رد العوام" التي يبدو فيها المؤلف وأنه داعية للسلطة في الدولة العثمانية في قوله، كمثال من أمثلة متعددة عنده: "عقب صلحنا مع كفره موسكو عام 1206"، وإضافة كلمة الصلح هنا إلى ضمير المتكلم، يدل دلالة واضحة على أنه ليس داعية للسلطة فقط وإنما كأنه يتحدث باسمها^(١٠).

وآصافنامه التي كتبها لطفلي باشا، والتي جمع فيها "الأفكار الأولى حول المسائل المتعلقة بدمهور مؤسسات الدولة والتي قسم فيها رسالته إلى أربعة أقسام تعالج على التوالي: صفات الوزير وكيف يجب أن يكون، والأحوال العسكرية وتدير الخزينة والنظر في شئون الرعاية. ويدخل في نطاق شئون المحكم، رسالة مهمة عُرفت باسم رسالة قوجي بك (وُلِدت في لندن 1861م) والتي رفعها إلى السلطان مراد الرابع عام 1930م، على شكل رسالة تهدف بالدرجة الأولى إلى تنقيف السلطان بمسائل المحكم وتعريفه بشئون الإدارة، وتوضيح الأزمات التي مرت بها الدولة، مستدلًا بالأحداث التاريخية والأرقام التي توضح الحالة الاقتصادية للدولة، ثم عرض لحل هذه المشكلات، وقوجي بك أو قوجه مصطفى بلقاني جاء إلى اسطنبول، ونشأ في القصر السلطاني وعمل باورًا للسلطان، وكان قوجي بك - بحكم عمله - قريبًا من الأحداث التي عرفتها اسطنبول؛ حيث تعاقب خمسة سلاطين خلال فترة عشرين سنة فقط. (والحادث المهم الذي شهدته اسطنبول في تلك الحقبة، هو صراع السلطان كنج عثمان مع الإنكشارية، هذا الصراع الذي انتهى بمقتله، وكانت المرة الأولى التي يقتل فيها سلطان من قبل أهوانه، وكانت أحداث الدولة العثمانية في تلك الفترة قد لعبت دورها في تشكيل فكر قوجي بك، وبالتالي عندما أصبح مقربًا من السلطان مراد الرابع، ومستشارًا رفع إليه "رسالة

قوجي بك" شارحا فيها أسباب الانحطاط في الدولة العثمانية، ثم رفع قوجي بك نفسه رسالة مماثلة إلى السلطان إبراهيم (1640 - 1648) أكثر تفصيلاً من سابقتها، تناول قوجي بك - في رسالته: السلاطين العثمانيين وحاشيتهم ووزراءهم وكبار الضباط، وبمعنى آخر أصحاب السلطة في البلاد تشريعياً وتنفيذياً، ورسالة قوجي بك المقدمة إلى السلطان مراد على قسمين يتحدث في القسم الأول عن الفساد الذي في مؤسسات الدولة، وهو في بعض الأحيان يبدو جريئاً إلى درجة نقد مقام السلطنة ومقام السلطان نفسه، ولكن بشكل خاف في الرقة يخفى وراء تقديم النصيح للسلطان، أما في القسم الثاني فيتحدث عن الإجراءات التي يجب اتباعها حتى يتم القضاء على الخلل، الذي أصاب أجهزة الدولة، ويمكن القول بأن رسالة قوجي بك كانت العامل الأول في تغيير معاملات وإجراءات السلطان مراد الرابع، أما الرسالة التي قدمها قوجي بك إلى السلطان إبراهيم فكانت عبارة عن طلبات وعروض تحمل خاصية التعليم والإرشاد، وعلى سبيل المثال كيف يخاطب السلطان الوزراء، وأعمال أخوات القصر، وكيفية تعيينهم وكيفية ردود السلطان على الرسائل، ومن ثم هم الأشخاص الواجب أن يهتم بهم ودرجاتهم.

وموقف قوجي بك من السلطة يتحلل في أفكاره التي عرضها في رسالته، والتي هكف خالد زياده على استخلاصها فكرياً، فوضعها كالتالي:

من قبل، وحتى عهد سليمان القانوني، كان السلاطين يحضرون بأنفسهم الديوان السلطاني، ويهتمون شخصياً بأمور الدولة، ويشتون يشتون البلاد والعباد وحالات الخزانة.

وحين كان السلطان سليحاً لا يستطيع الحضر شخصياً بسبب انشغاله بالفزوات، كان يأخذ حليماً بما يجري في الديوان خلال سيره في المعارك، ولم يكن يضع بينه وبين الناس حجاباً مما يسهل له معرفة الكثير من الأمور، ولا اهتمامه بشئون دولته؛ ازدهرت السلطة.

"في تلك الأيام، كان المقربون من السلطان والمحيطون به أناساً مجريين ومهتمين بمصالح الدولة، دون أن يدسوا بأنوفهم في شئون لا تعينهم.

في ذلك الوقت، لم يكن مسموحاً للمقربين التحدث إلى السلطان حول أمور تخص الوزراء أو رجال القانون، وكان الرجال الذين يعملون في خدمة الوزراء لا يشكون، ومناصب أمير الأمراء، والأمير، وكلمة بك، وبك" وظهرها من المناصب

السلطانية كانت مسندة إلى أناس مجريين في الفن العسكري وحكم إدارة الأقاليم، وكانوا أمناء ومحافظين على الشريعة، وكانوا يحتفظون بمناصبهم مدداً تتراوح بين العشرين والثلاثين عامًا، وهذا ما حصن الدولة وجعلها قوية، وفي زمن يأتون بأعداد كبيرة من الرجال المدربين والمسلحين والمنظمين، الذين أظهروا في مناسبات عديدة علامات على جدارتهم، وأسهموا في اتساع الدولة "في تلك الأيام كان القبوجي باشا أو المتفرقة، رجالاً يستحقون أن يكونوا في منصب باشا أو بك؛ لأنهم جديرون ومجربون في أمور الدولة والحرب، ويقصدون نصر البيت العثماني.

والكتبه كانوا رجال فكر ومهرة في الكتابة والحساب، وعلماء في القانون، ومهرة أيضًا في كتابة الرسائل للملوك في البلدان المجاورة، أما المكلفون بالجلات السلطانية والمؤتمنون على الخزينة فكانوا أذكاء جداء، وقد أظهروا - دائمًا - علامات من الكمال والاستقامة.

لقد امتدت حدود الدولة إلى بلاد الفرس والمغول والتتار، وإلى اليمن والهند، وإلى بلاد الكفرة أيضًا دون أن يتمكن من مقاومتها أي جنود للدين، وذلك بفضل قوة الزعامات والسيارات؛ لأنها قوى متفقة ومستعدة لبذل الدماء من أجل انتشار الإيمان وخير الدولة.

ويخصص قوجي بك في نهاية رسالته أسباب انحطاط مؤسسات الدولة حتى سنة 982هـ / 1571م. ومن ذلك ما يتعلق بأشخاص السلطة: "كان الوزراء العظام مطلقي الأمر في سلطاتهم، ولم يكن هناك شخص داخل السرايا أو خارجها يتدخل في شئون الدولة سواهم، ولم يكونوا يعيرون اهتمامهم لغير شخص السلطان⁽⁹⁾.

وليس هنا مجال نقد قوجي بك أو أدباء وكتاب شئون الحكم في نقد الممارسات الخاطئة من السلطة العثمانية، فهذا خارج من نطاق بحثنا هذا رغم أنه تحدث عن الفساد الذي لحق بالمعلمين الدينيين والجهاز التعليمي.

وينبغي الإشارة هنا إلى مدى حرص قوجي بك - كمثال - على السلطة العثمانية، التي اعتبرها السلطة الواجبة الطاعة، خاصة شخص السلطان.

وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر، ظهر كتاب "جامع الدول" ومصنفه منجم باشي أحمد دده أفندي المئرق في عام 1702م، وقد خصص فيه فصلاً لتواريخ الدول الأوروبية،

واعتمد في تحريرها على مصادر أوروبية أيضًا، بعضها فقط، لكن ما أخذته منها منجم باشي بقي في كتابه. وقد تحدث منجم باشي عن مختلف الشعوب الإفريقية، وعن ملوك فرنسا وألمانيا وإسبانيا وإنجلترا وصولاً إلى لويس الثالث عشر ملك فرنسا، وليوبولد ملك ألمانيا وشارل ملك إنجلترا، وقد نوّفت له مصادر أخرى من بعض الأحداث الأوروبية من بينها الحرب الأهلية في إنجلترا وإعدام الملك. كل ذلك في محاولة لتقديم التاريخ كنصّح للسلطة العثمانية. ومنجم باشا نفسه كان كمثل مؤرخ عثماني كلاسيكي موالياً للسلطة العثمانية على اعتبار أنها تمثل الدنيا، وتمثل الدين، ويشمل ولاه منجم باشا للسلطة في تعبيرات صارت طيبة في تقديم المؤرخين لأفراد السلطة سواء من البيت الحاكم أو طبقة المستويات بينهم. ففي تعبيره عن رأس السلطة وهو السلطان العثماني يقول منجم باشا أحمد دده أفندي: تشرفت السلطنة بالانساب إليه، وتمظمت الحكومة بالارتداء عليه، اختصر النيران بالوقوف على قدمه، وباحت النجوم بالانخراط في سلك خدمه، تعفرت شراب حبهته وجوه الأكاسرة، ونطأطأت تحت سرادقات عظمته رقاب الغياصرة، وأنه ثالث النيران، وقدره قوى الفرقدين، وهو السلطان الأعظم والحقاقن الأكرم مالك رقاب الأمم، من طوائف العرب والعجم، نتيجة التفرقات الأجرام السعيدة العلوية.. غياث الإسلام والمسلمين، ظل الله - تعالى - في الأوطى على العالمين، أحل الملوك والسلاطين.. قاصع الكفرة والمشركين.. خدام الحرمين الشريفين، حامر الباطن المكرمين المنيفين، السلطان المجاهد النذاري محمد خان بن السلطان إبراهيم خان بن السلطان أحمد خان. سيوف حناكره المنصورة خطباء في منابر رقاب أعدائه إلى يوم يُعشون¹⁰¹.

هذا ما سجله مؤرخ عثماني - ليس من الرسميين، ولم يكتب تاريخه بلغة قومه، بل كتبه بالعربية، سجله عن سلطانه العثماني رأس الدولة والسلطة في دولته، أما فيما يلي، فيعبر أيضًا عن رأي هذا المؤرخ العثماني في الطبقة الثانية من السلطة:

"الوزير المعظم، المشير المصنم، الدستور المكرم، مهده أمور جمهور الأمم، مدبر نظام أهل العالم، دافع آثار الجور والفتن، وقالع مآثر الظلم والإحزن، جواد لم ينحن الهلال إلا ليكون نعلًا في حافر جواده، ولا مدت الثريا كنفها المخصيب إلا للتمسك بهذيل كرمه وإمداده.. ولا سُلّ الصبح سيفه إلا قال الله أكبر على أعدائه.. حضرة الوزير المعظم المكرم مصطفى باشا، أُنشئ الله به البلاد والمعابد إنعاشًا، وفرش به بساط البسطة بالأمن والعدل فراشًا¹⁰²..
ونبغي التنبيه هنا أن هذه الأمثلة قد أتينا بها للدلالة على موقف العلماء من السلطة

كما دونوها، بصرف النظر عن أي أسباب أخرى دينية وعقدية مادية ومعنوية، فما كتب الكتاب ونصر عليه هو بمثابة "تصريح" و"توضيح"، وبه يقوم.

هذا عن السلطة العثمانية، أما في العصر الحديث فقد ظهر كتاب أدب شتون الحكم، ناقدين النظام العثماني السابق، معلين قدر النظام الجمهوري الحديث، ومن أمثلتهم تكين ألب، وهو الاسم التركي المسلم للمفكر اليهودي العثماني موشيه كوهين، الذي أسهم إسهامًا فاعلاً في الدعاية بالكتابة للنظام الجمهوري القائم علي أسس قومية وأوروبية، وكذلك ضياء كوك ألب، الذي يعد من منظري الحركة القومية التركية، وكذلك جلال نوري ورضا نور الكاتب والمؤرخ التركي، الذي مثل وجهة النظر القومية البحتة في كتابة التاريخ، ومؤلف الكتاب ونوعية كتاباتهم في أدب شتون الحكم يخرج عن نطاقنا هذا.

2- عوامل ظهور التوريس كاتبا في شتون الحكم:

المواقع السياسي والفكري العثماني التركي في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين تميز القرن التاسع عشر الميلادي في أواخره وكذلك العشريون في أوائله، بمحاولات إعادة الإسلام إلى كافة ميادين الحياة بشكل أساسي، بعد أن تعرض المسلمون لضغوط حضارية غربية، وهله الميادين هي: الإيمان، والعبادة، والأخلاق، والفلسفة، والسياسة، والتعليم. وذلك لأنه عندما بدأ العالم الإسلامي ينهزم انهزامًا عسكريًا متواليًا أمام الغرب، اهتز المسئولون فيه خاصة وأن الهزيمة التي حاققت بالدولة العثمانية وانتهت بمعاهدة كوجوك قاينارجه عام 1774م؛ كانت هزيمة ساحقة.

بعد ذلك بعام واحد، أي في 1775م، سيطر الإنجليز على حكومة البنغال، وفي عام 1798م احتل نابليون بونابرت مصر، وفي عام 1852م احتل الإنجليز الهند، وأدخلوا للمرة الأولى في حياة المسلمين قوانين غريبة، وفي عام 1858م أدخلت الدولة العثمانية برغبة منها قانون الجزاءات الفرنسي.

أدت هذه الأحداث وغيرها إلى تفكير المصلحين في العالم الإسلامي في الإصلاح، وشغفوا الأمر على أن الأمة بعثت عن الإسلام، والحل هو ضرورة العودة إلى الإسلام في كافة ميادين الحياة من إيمان وعبادة وأخلاق وفلسفة وتعليم.

وظهرت دهوات تنادي بتحرير المسلمين بمنهج عقلاني، وتحرير المسلمين والعالم الإسلامي من الاستعمار الغربي والإدارات المستبدة، ومن التقليد وتحرير العقل المسلم من الخرافات.

وكان نطلع المصلحين إلى العالم الغربي الذي حقق الثورة الصناعية، وقيام حركات إصلاحية فيه مما أوجد النهضة الساحقة بين العالمين الإسلامي والغربي، وقد كان الغرب يملك التفوق العلمي والتكنولوجي المادية.

وعقب مجموعة من الهزائم التي حاقت بالمسلم الإسلامي على يد الغرب ظهرت بوضوح فكرة أنه: من الممكن الحصول على الاستقرار من جديد بتقليد الدول المتقدمة، وكان أول تطبيق لهذه الفكرة: إصلاح الجيش العثماني على الطريقة الغربية، ومن ثم فتح المجال لتحدث في ميادين الإصلاح وأولها التعليم.

وكانت السفريات التي قام بها السفراء العثمانيون إلى أوروبا، كما كانت هناك عمليات إبتعاث طلاب العلوم إلى الغرب، وقد كان لهذين العاملين أثرهما في اتجاه النهضة العثمانية إلى الإعجاب بالغرب مما أوجد عقدة الإحساس بتفوقه، التي أخذت تسود الروح العثمانية، وأوجدت شيئاً من هدم ثقة المسلمين في أنفسهم.

في هذا المناخ - بالإضافة إلى الهزائم العسكرية والسياسية التي حاقت بالدولة، نشطت على الجانب الآخر أي في أوروبا، حركتان لهما أهميتهما في الحياة الفكرية لدى المسلمين العثمانيين أولاهما: حركة الاستشراق، وثالثتهما: الإرساليات الأجنبية ومدارسها في العالم الإسلامي⁽¹⁾.

انكب المستشرقون في القرن التاسع عشر - بشكل خاص - على دراسة العالم الإسلامي، ووقفوا كثيراً أمام الفرق بين المذاهب الإسلامية والعلاقة بين الدين والدولة في عالم المسلمين أو بمعنى أصح في الدول الإسلامية، وأثاروا أيضاً بين النهضة المثقفة المسلمة، التي كانت تتابع حركة الاستشراق بدقة واهتمام، أثاروا مسألة إغلاق باب الاجتهاد ومدى صحة الأحاديث النبوية، بل ووصل الأمر بالمستشرقين إلى إثارة الشبهات حول مدى موثوقية القرآن الكريم، وزاد الأمر تعقيداً بمحاولة المستشرقين تقديم شخصية الرسول على أنه شخص بصغات لا يمكن - حسب تصورهم - اجتماعها في شخصية الرسول المتكاملة.

ألفظ المستشرقون الأوروبيون دراسة العهد الجاهلي لدى العرب، كما طرحوا قضايا أخرى طرحاً سلبياً؛ للوصول إلى هدفهم، وهو إقناع المسلمين جوهر شذوختهم، وهذه القضايا تشكل أهمية كبيرة في حياة المسلم: مثل الشريعة الإسلامية وقوانينها، والتصوف، والعلوم الإسلامية، والثقافة الإسلامية مدَّعين أن كل هذا يفقد الأصالة، وأن الثقافة الإسلامية عبارة عن "مأخوذات" عن روما وبيزنطة وپيران والهند.

والنتيجة التي استطاع هؤلاء المستشرقون إصصالها إلى عقلية النخبة المثقفة في اسطانبول من مدنيين وعسكريين أن: الإسلام مانع للترقي، وبناء على هذا فلا يمكن للمسلمين أن يترقوا إلا إذا أخذوا عن الغرب "وكان لهذه الدعوة خطورتها في تشكيك المسلمين في تراثهم وأصالتهم.

وبالتالي، كانت أطروحات الكتاب الإسلاميين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تدور حول إجابة بعض أسئلة، مثل:

- لماذا حدث هذا الانحطاط في العالم الإسلامي؟
- لماذا تأخر المسلمون، وتقدم غيرهم؟
- ما أسباب الانحطاط؟
- ما الوسيلة لاتحاد المسلمين؟
- هل لدى المسلمين تلك القيم التي أسهمت في الترقى الغربي مثل الحرية والمساواة والمدنية والعلم وحرية الفكر وحقوق المرأة؟
- هل هذه القيم موجودة في الإسلام؟
- وإذا لم تكن فهل من الممكن اكتسابها؟ وما كيفية ذلك؟
- هل هناك فعلاً - كما يدعي المستشرقون - ذلك الصراع بين العلم والدين؟
- ما العوامل التي من شأنها المحافظة على الإسلام؟
- إذا كان الإسلام قيداً - حسب الادعاء الغربي - فكيف يمكن تنظيم العلاقة بين الدين والدولة؟ هل يُمكن أن كما هما - وقتها - ملتصقين في واحد، أم ينبغي الفصل على فصلهما عن بعضهما البعض كما فعلت دول أوروبا المتقدمة؟

- ماذا يمكن أن يأخذه العالم الإسلامي من الغرب؟ وما الذي يجب تركه منه؟
- هل صحيح أن باب الاجتهاد مغلق؟ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن الحل؟ وإذا
كان من نهضة، فمن أين البدء؟

كانت تساؤلات النخبة المثقفة الحاكمة قبل عهد السلطان سليم الثالث تقول
بضرورة إصلاح الدولة، وكانت المؤثرات الفكرية الأوروبية بشكل عام، والفرنسية
بشكل خاص، تفعل فعلها في اسطنبول، وكانت هذه المؤثرات تنفذ إلى العاصمة
العثمانية عن طريق السفراء والخبراء، وأغلبهم من الفرنسيين، الذين كانت مناقشتهم
وهوسهم مع العثمانيين من رجال دولة، وطلاب علم تسهم في تقديم مبادئ عن الأفكار
السائدة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كما أن المؤثرات الأوروبية
كانت تعبر إلى البلاد العثمانية من خلال السفراء العثمانيين أنفسهم، الذين كانوا يرسلون
إلى العواصم الأوروبية، فيطلقون مباشرة على مظاهر التقدم الأوروبي.

والسلطان سليم الثالث المتأثر بأجواء الإصلاح والمعجب بتقدم أوروبا، كان قد
أوفد مبعوثاً إلى لويس السادس عشر قبل صعوده إلى العرش عام 1786م، وقد حمل
الموفد إسحق بك الذي كان يحرص التحدث بالفرنسية، رسالة من السلطان المقبل إلى
ملك فرنسا كان قد أسهم في صياغتها السفير الفرنسي في العاصمة العثمانية "جوليه"،
وكان هدف سليم الثالث هو التأكيد على روابط الود والصداقة التي تجمع بين فرنسا
والدولة العثمانية، وكانت الفكرة الثابتة في ذهن السلطان العثماني، هي ضرورة إجراء
برنامج إصلاحي شامل لمؤسسات الدولة.

وهذه حركة إيجابية من العثمانيين يعكس فترة ما قبل ملهم الثالث عندما قدم المصلحون
قوائم إلى سلاطينهم باقتراحاتهم لإعادة بناء الدولة، وكان القاسم المشترك الأعظم بين هذه
القوائم، هي: ضرورة العودة إلى القانون القديم، أي العودة إلى الشرع الشريف.
وظهرت في أدبيات شئون الحكم العثماني اصطلاحات جديدة ومهمة أيضاً، مثل:
"التجديد" و"الإصلاح" و"اتحاد الإسلام"، وأدت كلها إلى معنى الإسلامية، وإلى معنى الجامعة
الإسلامية.

وظهرت في أدبيات شئون الحكم العثماني اصطلاحات بنفس الاتجاه بين السفراء،

الذين أرسلتهم الدولة لرؤية هذا الحدث الهائل في علاقة المسلمين بالغرب وأدب السفارات، الذي أخذ مكانه في أدبيات شئون الحكم.

كما ظهر المفكرون العشانيون من المسلمين؛ ليقدموا النصيحة لأولي الأمر لاستعادة الإسلام مرة أخرى، وكتبوا كتباً في النصيحة احتلت بدورها مكانتها في أدب شئون الحكم، وكذلك المصلحون العشانيون الذين كتبوا في السياسة رسائل في نفس الاتجاه، ومنهم من كتب لوائح للإصلاح مما أدى إلى ظهور فن في الأدبيات العثمانية، يحض على إصلاح الدولة ورجالاً وسياسة وميزانية وتعليمًا وشكلًا وجوهرًا، مما يمكن أن يطلق عليه أيضًا أدب شئون الحكم، وهو الذي ساق اتجاهات الفكر العثماني إلى بث الروح الإسلامي أو ما نعرفه كمصطلح بالجامعة الإسلامية، خاصة في فترة ما بعد نجاح الثورة الفرنسية وانبعثت للفكر القومي القادم من فرنسا على يد فلاسفة فرنسيين، ووصل الأمر بالحركة الفكرية القومية الفرنسية أن تبنى بعض المستشرقين "نقبتين" قوميات الشرق المسلم.

اتجه الفكر القومي الغربي إلى شعوب الدولة العثمانية خاصة في البلقان وقيام الشعوب البلقانية بتمردات ضد الحكومة العثمانية، مما جعل الدولة تعدل عن سياستها العثمانية، التي كانت قد ثبتتها على اعتبار "ضرورة اتحاد عناصر الدولة" و"امتزاج أقوام" الدولة، دون اعتبار للعنصر القومي لكل شعب من شعوب الدولة العثمانية.

وقد كان تيار القومية الهادر هو الذي دفع بعض مفكري الدولة العثمانية وسياسيها إلى الاتجاه المقاوم والحماس؛ لرفع شعار: اتحاد الإسلام أي الجامعة الإسلامية⁽¹⁵⁾.

وحسب الأدبيات العثمانية لم يكن جمال الدين الأفغاني (1839 - 1897م) هو مؤسس فكرة الجامعة الإسلامية، بل سبقه إلى ذلك "العثمانيون الجدد" إذ أن كتابات الأفغاني قبل 1883 لم يظهر فيها ما يشير إلى حركة الجامعة الإسلامية في الوقت، الذي ظهرت فيه في كتابات نامق كمال (1840 - 1898م) - وهو أحد مؤسسي حركة "العثمانيون الجدد" - فكرة الجامعة الإسلامية، ثم ظهرت هذه الفكرة في كتابات غيره من كتاب نفس الحركة، ومنهم ضياء باشا على سبيل المثال⁽¹⁶⁾.

أما على مستوى العالم الإسلامي خارج نطاق الدولة العثمانية، فقد نادى بها أي الجامعة الإسلامية كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (1845 - 1905م) في مصر وسيد أحمد خان (1817 - 1898م) وسيد أمير علي (1849 - 1928م) في الهند.

أما كوادر الكتّاب والأدباء الناهين إلى الجامعة الإسلامية من الذين ظهروا كجيل ثانٍ في هذه الحركة في الدولة العثمانية؛ فقد تجمعوا حول مجلات: "الصراط المستقيم" و"سبيل الرشاد" و"بيان الحق" و"ولفان"، وكان أبرزهم وقتها محمد عاكف.

وأما الذي أحدث انفذاع الفكر الإسلامي العثماني إلى رفع شعار "اتحاد الإسلام"، فقد كان تدخل القوى الخارجية الأوروبية لإثارة الفتنة بين الشعوب خاصة البلقانية، التي كانت تعيش في داخل إطار الدولة العثمانية، وقيام هذه الشعوب بتمرداتها ضد الدولة - كما سبق القول - وعمل هذه الشعوب إلى الاستقلال، لكن الجامعة الإسلامية كشعار سياسي هام للدولة، إنما ظهر في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وهو الذي أوجد أيديولوجية الإسلام السياسي^(١٦).

وانشرت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني فكرة: أن المجتمع المسلم يختلف عن المجتمعات الدينية الأخرى، وإذا أريد للفكر الغربي أن يستقر في العالم الإسلامي؛ فهذا خطأ، وأن المجتمع المسلم متميز، وأن تميز المجتمع المسلم هو الذي جعل الغرب يقيم الحروب باسم المسيحية والصلوب؛ لإكراه عالم الإسلام على الخضوع، ومن هذا القبيل أيضًا أشعلت أوروبا الحروب الصليبية ضد الدولة العثمانية، والمجتمع الإسلامي منقسم إلى جماعات عرقية ولسانية، لذلك لا بد للمجتمع المسلم من رفع راية الإسلام، حتى تتحد عناصره العرقية المختلفة لكي يمكنه على الأقل الصمود أمام الغرب بتياراته العسكرية والفكرية، ولا ينبغي أن تقتصر الجبهة الإسلامية على مسلمي الدولة العثمانية فقط، وإنما لا بد لها من الشمول، وأن لا بد للإسلام أن يقوى بمسلميه، ولا بد من وجوب الثقة في وحدة العالم الإسلامي، وفي تقوية الروابط بين المسلمين في كل مكان.

ولكن مع ظهور حركة الاتحاد والترقي القائمة أساسًا على الفكر القومي واستيلائه على السلطة بعد انقلاب 1909 م، وحزب السلطان عبد الحميد، وصل الهوس القومي إلى ذروته حتى أن أنور باشا (1881 - 1922) أحد أعمدة الاتحاد والترقي، أحد حملة عسكرية عثمانية كبيرة بقصد تكوين الدولة الطورانية "تجميع كل أترك العالم في دولة واحدة"، وأرسل أنور باشا هذا الجيش تجاه آسيا الوسطى في درجة برودة عشرين تحت الصفر في منتصف ديسمبر 1915 م، وكان لا بد لهذا الجيش من تلقي هزيمة مفعجة نتيجة نقص الشتاء، وبعد إمدادات التموين، ولم يعد من هذا الجيش - وكان جيشًا قوامه 90.000 جنديًا - غير 12.000 جنديًا

فقط، بل وأن الفرقة 49 والكاملة التجهيز العسكري التي نقلت بكاملها من وسط أوروبا إلى خلف جبهة القوقاز ماتت عن آخرها نتيجة؛ للأتقلبات الإسبانية وبعض الأمراض الأخرى، قبل أن تدخل في أية معركة من معارك الحرب⁽¹¹⁾.

كان هناك ما جعل مبدأ الجامعة الإسلامية ينتهي حقيقة وواقعا، وتمثل هذا في أن الإسلاميين أخذوا في وسائل إعلامهم عقب المشروطية الثانية جانب الجيش وجانب جمعية الاتحاد والترقي، وكتبوا مثل بديع الزمان سعيد النورسي، بل ونظموا الأشعار مثل محمد حاكف عبد السلطان عبد الحميد صاحب مبدأ الإسلام السياسي والجامعة الإسلامية.

وبجانب هذا كان ظهور حركة القومية العربية في جزيرة العرب وبلاد الشام والعراق، ومناهضة النخبة المثقفة العربية للاتحاد والترقي وخاصة جمال باشا، بموقفه المتشدد من القوميين العرب، ثم موقف المثقفين العرب، وفي مقدمتهم محمد رشيد رضا ضد الدولة العثمانية تحت حكم الاتحاديين.

ويمكن القول إن حكومة الاتحاد والترقي قد تركت سياسة الجامعة الإسلامية فعلا عقب انتهاء حروب البلقان عام 1913م، وأظهرت اهتماما بالطورانية، وقد استندت الرابطة الإسلامية كل فعاليتها مع الحرب العالمية الأولى عام 1918م، وحلت لدى النخبة التركية فكرة "القومية التركية المطعنة بالإسلام" بجانب "القومية التركية الفحة" أو المخالصة.

وجاءت حرب الاستقلال التركية، واشتراك كل ذوي الاتجاهات السياسية والثقافية فيها، خاصة النخبة المثقفة من الإسلاميين، لكن حرب الاستقلال جاءت أيضا بانتصار أصحاب الفكر القومي وانتصار المثقفين الأتراك، الذين تأثروا بشعارات الغرب الفكرية، وأرلها ما ساقه المستشرقون، وعُثموره من إبراز الشك في الإسلام، ومن ذلك ما جاء في جريدة أقشام، التي كانت تصدر في اسطنبول عند إثارة مسألة الخلافة بقولها: إن الخلافة لم تنفع المسلمين بشيء في ثلاثة عشر قرنا، وهي لم تنفع الترك بشيء من أيام السلطان سليم الأول⁽¹²⁾.

إن قرار إعلان الجمهورية التركية في 29 أكتوبر 1923م حمل في طياته الاستار الشرقي بالحكم متجسداً في شخصية الزعيم مصطفى كمال، وتجسد كذلك في موقف المثقف المتسمي إلى النخبة الحاكمة من الإسلام؛ إذ نص قرار إعلان الجمهورية التركية

على "شكل الدولة جمهوري ودينها الإسلام، ولغتها التركية، وأن رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة يتولى كلاً من رئاسة المجلس الوطني (البرلمان) ورئاسة الوزراء، وله اختيار رئيس الوزراء من بين أعضاء المجلس".⁽²¹⁾

وانحصر فضل الانتصار العسكري على القوميين الأتراك فقط دون اعتبار إلى الأعراق المختلفة، التي أسهمت بنفس القدر من الفداء والتضحية في سبيل تركيا، وكان هذا فهمًا خاطئًا لمبدأ أتاتورك في مفهوم الوطن؛ نظرًا لأن "الجمهورية اعتبرت أن كل من يعيش في إطار تركيا فهو مواطن تركي لمندول الكلمة ووحدة النضال عن بلادهم تركيا، ودون اعتبار للاتجاهات الفلسفية المختلفة وموافقتها من قضية المحتل الأجنبي"⁽²²⁾ قامت الحكومة الجمهورية بإجراءات في مجال الإسلام، وبدأت بعلاقة الدين بالدولة، فصدر قانون بالفصل بينهما وإعلان العلمانية، ووصف ذلك بأنه انتصار الكفاح في سبيل المدنية، وأن تصفية الدستور بإخراج المادة القاتلة بأن الإسلام هو دين الدولة لهو بمثابة لبس التاج في مراسم التنصيب القطبانية الأساسية.

وغال المعلقون من الأكاديميين إن المحلم الجنديد في تركيا عمل على إدانة الأفكار الإسلامية محملين العثمانيين والسلاجقة من قبلهم مسئولية نسيان هرقهم التركي وانتمائهم إلى الجامعة الإسلامية، بحيث نسوا انتماءهم العرقي مما دفع الأتراك إلى التدهور، وهذا خطأ⁽²³⁾.

وأصبحت النخبة الحاكمة حدة قرارات كانوا يأملون من ورائها تحديث الشعب التركي، والانتقال به من مرحلة الإسلامية إلى مرحلة المتمدن على الطريقة الغربية مثل إصدار قانون القبعة وقانون الزي الذي حتم على الأتراك والثروكيات ارتداء الملابس الغربية، وقانون إلغاء الطرق الصوفية والتكايا، وقانون اتخاذ التقويم الغربي تقريبًا رسميًا، وفصل الجيل الجديد عن الثقافة الإسلامية بانعقاد الحروف اللاتينية بدلًا عن الحروف العربية، وإلغاء وزارة الأوقاف والشرعية.

وأصبح مجلس الأمة هو مصدر التشريع واستبدال مجلة الأحكام العدلية بالقانون المدني السويسري، ثم ألغيت الخلافة تمامًا بين الدين والدولة، وبرزت في تركيا مسألة المصرية والتمدن، وصاحب هذا التيار دعاية الحكومة له بموقف جديد من التاريخ والفكر الإسلامي في الحياة الاجتماعية لدى الشعب في تركيا، وكان أبرز هذا المنعطف

ما صرح به أتاتورك بعد أمره بإحلال القانون المدني السويسري محل مجلة الأحكام العدلية من قوله: "إن الأديان تعبر عن أحكام ثابتة، بينما الحياة تتحول وتحتاج إلى تغيير"، وأقر بأن "كل ما تعالیه تركيا يرجع إلى كونها تستمد أحكامها من الدين"، كما أكد مصطفى كمال أن مقتضيات الحياة تتطلب وضع قانون مدني متسق مع متطلبات المدنية الحديثة⁽²⁴⁾.

جاء الجيل الثاني من الإسلاميين الدهاة العلماء بمنهج نشر الدعوة الإسلامية توخوا فيه عدم الصدام مع السلطة. وكان أقوى هؤلاء العلماء الدهاة، هو الشيخ سليمان حلمي طوناعان، الذي فضل القيام بدعوته سرًا، وحصرها في تعليم المسلمين في تركيا باللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم، وبالتالي دراسة علوم المسلمين في تركيا باللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم، وبالتالي دراسة العلوم الإسلامية⁽²⁵⁾.

وجاء في زمن متزامن مع الشيخ سليمان حلمي طوناعان داعية آخر اعتمد - منهجيًا - على الفكر والتحليل والفلسفة في دعوته هو سعيد النورسي؛ ليجد تعاضدًا على نمط جديد بين العالم والسلطة، ليس اعتمادًا على صلة العالم العثماني بالدولة العثمانية، وهي صلة الإسلام، وإنما اعتمادًا على صلة العالم الإسلامي بالدولة التركية الجديدة، التي رفضت الإسلام كأيدولوجية للحكم ونظام للمجتمع، واستطاع النورسي التعايش مع السلطة من خلال تقنين تلك العلاقة بين العالم والسلطة، والتي وضحت في كتاباته ورسائله.

3 - سعيد النورسي والسلطة من خلال سيرته الذاتية،

ليس الحديث هنا موجّهًا لعرض سيرة سعيد النورسي، لكنه موجه نحو الجزء الخاص من سيرة حياته المتعلقة بتعامله مع السلطة العثمانية، ثم السلطة التركية من بعد.

لم يكن سعيد النورسي هو الداعية الوحيد هلي الساحة؛ بل إن هناك قادة جيل من الدهاة ظهروا معه، واشترك الجميع في العمل الدهوي على سطح تركيا، لكل منهم منهجه، ولكل منهم موقفه من السلطة، وللسلطة مرقفها مع كل واحد من هؤلاء العلماء الدهاة.

وللباحث في الشأن التركي مجاله الواسع في البحث عن سيد النورسي أكثر من غيره من علماء عصره، والدعاة المواكبين له زمنياً في تركيا، والسبب في ذلك أن النورسي تكلم عن نفسه كثيراً وبفصيلات دقيقة للغاية، وأوضح كل شيء متعلق بحياته وفكره في إنفاضة كبيرة تريخ الباحث، بعكس قرناؤه من العلماء والدعاة، الذين تم تحدثوا كلهم وبلا استثناء - عن أنفسهم ولا عن تجربتهم في العمل الإسلامي، تاركين أعمالهم فقط دليلاً وحيداً على دعوهم مثل الإمام سليمان حلمي طوناخان، الذي خلف لنا حركة واسعة قوية أبادت الإسلام والمسلمين دون أن يترك لنا شيئاً البتة عن حياته نستدل به عليها، وبذلك لم يعط الفرصة للباحثين للتحدث عن سيرته⁽²⁴⁾، بعكس سيد النورسي الذي لم يكتفي بالتحدث عن سيرته التي أوردها في كل أعماله فقط، بل أتاح الفرصة الواسعة للباحثين في الشأن التركي، لكي يكتبوا عنه كثيراً، وهذه الفرصة هي كتابه "السيرة الذاتية"⁽²⁵⁾.

لا بد من البداية من الإشارة إلى الفلسفة النورسي في سيرته هذه، إنه يضع نفسه في مرتبة: جندي من جنود القرآن، وخدام من خدامه "النورسي منطقي جيد، وفيلسوف قدير، وكتابات وسعت دائرة مراعاة التصوف بالصراط القرآني، وأضافت إليها وظيفة التفكير بمثابة ورد مهم"، وشغل النورسي الشاغل: إحياء المحس الديني والشعور الإيماني، ومفهوم الفضائل والأخلاق أميته ومبتغاه". له مؤلفات بالتركية وهي "رسائل النور" كما له مؤلفات بالعربية، وقضى حياته أهدب فلم يتزوج، وبالتالي، فليس له أولاد. اهتم بالظواهر الطبيعية العلمية، واستخدمها في خدمة الدعوة الإسلامية، يحترم التصوف، وإن لم يكن متصوفاً، محباً للطريقة القادرية، لكن الانشغال بالعلم أحاقه عن الانشغال بالطريقة والتصوف، كان ذكياً شديد الذكاء⁽²⁶⁾.

وُلد سيد النورسي عام 1877م في قرية اسمها نورس، وإليها انتسب وإليه - بهذا الانتساب - انتسب أتباعه ومريدوه، وهي إحدى قرى في الشرق الأناضولي في منطقة يغلبي عليها الجنس الكردي واللغة الكردية، وقد كان هو نفسه كردياً بجيد لغته الكردية، ولم يتعلم التركية التي كتب بها كتبه المشهورة باسم رسائل النور إلا على كبر، شاعري المذهب كأغلب الأكراد، لا ينتمي إلى أسرة ذات حسب أو نسب، وإنما إلى أسرة عادية، كما تلقى تعليمه بشكل غير انتظامي، وعلى نظام عهده، فدرس على يد أخيه عبد الله، ثم في القرية قرابة ستين، ثم درس على يد الشيخ محمد الجلال في إحدى قرى ولاية أرشروم التركية.

وفي عام 1897م رأى رؤيا أثرت في مجرى حياته، وهي أن: مر به جميع الأنبياء والرسل وهو على بداية الصراط المستقيم، وحظي بزيارة من الرسول - ﷺ - ليشره ويقول له: سيذهب لك علم القرآن ما لم تسأل أحدًا⁽²⁹⁾.

ذهب النورسي - بالتالي - إلى أرواس، وهي إحدى مراكز العلم بالأناضول، لتلقي العلم، وقد اجتمع لديه "الذكاء الخارق مع القابلية المخارقة للحفظ في شخص واحد، وهذا من أندر الأمور"⁽³⁰⁾.

بداية تعامله مع السلطة

في الكتاب الذي تحدث فيه سعيد النورسي عن نفسه، وهو سيرة ذاتية، يحدد لنا أول تعامله مع السلطة، ويذكر الدافع إلى ذلك، بأنه كان، لدفع الظلم، في حديث يقول فيه:

"وفي إحدى الليالي، ظهر في المنام الشيخ عبد القادر الكيلاني (رحمه الله)، وهو يقول: يا شيخ سعيد! اذهب إلى رئيس عشيرة ميران المدعو مصطفى باشا، وادعه إلى الهداية والرشاد والإقلاع عن الظلم، وليقم الصلاة ويأمر بالمعروف، وانتله إن لم يستجب"⁽³¹⁾.

ومصطفى باشا كردي، أحد رؤساء العشائر الكردية، منحه السلطان عبد الحميد رتبة الباشوية شأنه شأن بعض رؤساء العشائر الكردية الأخرى، الذين حافظوا على أمن الأهالي العثمانيين من هجمات العصابات الأرمنية المسلحة في الأناضول⁽³²⁾.

وقد نفذ سعيد النورسي هذه الرؤيا، وهدد مصطفى باشا بالقتل استجابة للمعلم الذي رأى فيه المتصوف عبد القادر الكيلاني، الذي يأمر فيه النورسي بقتل مصطفى باشا، وانتهت المسألة بمغادرة سعيد النورسي للمكان، حتى وصل ماردين⁽³³⁾.

تأخذه بالمسلك المعتدل القويم في السياسة

التقى سعيد النورسي في ماردين بمن يفكرون في الفكرة الإسلامية العالمية، التقى بطالب من تلاميذ السيد جمال الدين الأفغاني، وكذلك التقى بداعية سنوسي يتبع الطريقة السنوسية المنتشرة على الأكثر في شمال أفريقيا، ومن هذين اللقائين تعرف النورسي على أفكار جمال الدين الأفغاني في الجامعة الإسلامية، وقيل بأفكاره فيها، بل واعتبره من أسلافه في هذه الفكرة. وبالتالي، اكتملت لدى النورسي صورة متكاملة عن الجامعة الإسلامية فكرًا.

وقد عهد النورسي دعاة الجامعة الإسلامية كالأخ: السلطان سليم الأول صاحب فكرة الاتحاد الإسلامي، الشاعر العثماني نازم كمال، السيد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده، والعالم تحسين.

ولقد وصف النورسي فكر جمال الدين الأفغاني الذي تجسد في فكر تلميذه، الذي أطلق به في ماردین - بقوله: لقد التقيت بشخص فاضل في مدينة ماردین، فأرشدني إلى الحق، ويُن لي المسلك المعتدل القويم في السياسة^(١٤٠).

ونظرًا لأن النورسي أبدى نشاطًا دائمًا ومناصرة للمنادين بالحرية واهتمامًا بالأمور الاجتماعية والسياسية؛ قرر متصرف ماردین حوِّقه مكبلاً بالأغلال إلى مدينة بتليس، كما يقرر النورسي نفسه، ثم سمع أن والي بتليس وعدو من موظفي السلطة يشربون الخمر لقاومهم بالوعظ، ونجح في هذا^(١٤١).

ولأن والي بتليس، عمر باشا، كان مفرطًا في احترامه للمعلم والعلماء، تعايش معه النورسي^(١٤٢).

وفي مدينة وان، ذهب النورسي مدهوًا من واليها حسن باشا، فاستقر في وان خمس عشر سنة فغاص في التجارب بين المشافرة لأرصادهم وتدريس الطلاب^(١٤٣).

وفي وان، اقتنع - يقينًا - بأن أسلوب علم الكلام القديم قاصر عن رد الشبهات والشكوك الواردة حول الدين، فأخذ ينابيع كتب العلوم الحديثة، وكانت طريقته تقوم على إعطاء الحقائق الدينية "مشتزجة بالعلوم الحديثة" بأسلوب قريب لمدارس أبناء عصره، وإثباتها بأوضح أسلوب، وعرضها بما يلائم تفكيرهم^(١٤٤).

أما في عام 1908 م، فإنه هام اتخذ النورسي رسائل النور، مرحلة خدعة القرآن بتوجهه المبائر إلى المحكمة القرآنية، بعد أن أكمل العلوم "الأكية"^(١٤٥). وفي عام 1907 م، ذهب إلى اسطنبول، وبدأ مرحلة ما سماه "كنت سوى خادم عاجز، للقرآن والإيمان"^(١٤٦).

والغريب أن النورسي، وكما يذكر في تاريخ حياته - أنه في هذا العام (1907 م) وقبل فترة على ظهور الحركة الكمالية، تنبأ بظهور أتاتورك بقوله: ورد في أحد الأحاديث المشرفة يصبح شخص رهيب في آخر الزمان، وقد كتب على جبينه "هذا كافر"، فقلت سيتولى أمر هذه الأمة شخص عجيب، ويصبح وقد لبس قبعة على رأسه، ويكره الناس على لبسها^(١٤٧).

قدم النورسي في اسطانبول مناظرات علمية رفيعة المستوى على حد قوله، وقال في هذا: في ختام المناظرات العلمية والمناقشات الرفيعة، التي دامت بشجاع أيماناً وأسابع، قالوا: إن هذا الرجل - يقصد نفسه - مجنون؛ لأنه يعلم كل شيء، وسجلوا اسم سعيد المسكين - أيضًا يقصد نفسه - في سجل المجانين في مستشفى المجاذيب^(٤٣) يأمر من السلطان عبد الحميد^(٤٤).

أرسل القصر السلطاني قرارًا بإبعاد سعيد النورسي عن اسطانبول ومبلغًا من المال له مع وزير الأمن شفيق باشا^(٤٥).

وفي اسطانبول اعترض النورسي على ما سُمِّه استبدادًا، وعبر عن ذلك بقوله: "وإن ثلاثين سنة التي قضيناها صائمين عن الكلام متجملين بالصبر والتوكل على الله ستال ثوابها بانفتاح أبواب جنة الرقي أبواب المدينة، التي لا هذاب فيها"^(٤٦).

قدم النورسي إلى السلطان عبد الحميد مشروع إنشاء جامعة الزهراء في شرق الأناضول على نمط الجامع الأزهر في مصر، وذكر أن الأزهر في مصر يكون لأفريقيا، وجامعة الزهراء في تركيا تكون لآسيا، رأى النورسي أنه لا نهضة لإقليم شرق تركيا - الذي ينتمي إليه - إلا بإنشاء مدرسة علمية تربوية، تلك التي أطلق عليها الزهراء. وفي هذا يقول النورسي مخاطبًا السلطان عبد الحميد: "أعد إلى الأمة ما أهنته لك من ثروات بصرفها في إنشاء جامعات دينية لتزيل النجس الذي هو داء الأمة الويل"^(٤٧).

والواقع أن النورسي كان شديدًا في موقفه من السلطان عبد الحميد، وقد ترجع هذه الشدة إلى رفض السلطان عبد الحميد اقتراح النورسي بإنشاء جامعة الزهراء لمنافسة الأزهر في مصر، وإلى أن أمرًا من القصر صدر بإبعاد النورسي مستشفى المجاذيب، ولتصرفات السلطان عبد الحميد تجاه أصحاب الفكر الغربي في تركيا الذين نادوا بالحرية فصدقهم النورسي، وإلى رغبة السلطان عبد الحميد بإبعاد النورسي عن اسطانبول. يرى النورسي - وهو في اسطانبول - أن الديمقراطية هي حاكمية الأمة، وأن الحكومة ليست إلا خادمة، وإن صدقت المشروطة؛ فالقائمة مقام والوالي - وبالتالي كل أصحاب الوظائف العامة ليسوا رؤساء بل خدائنًا مأجورين^(٤٨).

موقف النورسي من حركة الاتحاد والترقي،

أرسل النورسي في بداية نجاح حركة الاتحاد والترقي، ما يقرب من "خمسين أو ستين" برقية إلى العشائر الكردية في شرق الأناضول، وذلك عن طريق ديوان رئاسة الوزراء في أول عهد تسلط الاتحاد والترقي، وكان مضمون هذه البرقيات:

"إن المشروعية التي أعلنتها جمعية الاتحاد والترقي ما هي إلا العدالة الحققة والشورى والشرعية، ونصح بني جلدته أن يتلقوها بقبول حسن، وأن يسموا بالحفاظ عليها؛ لأن سعادتهم الدنيوية في هذه المشروعية، وينتهي حديثه في هذا بقوله: "لقد قاسينا الأمرين من الاستبداد الحميدي أكثر من الآخرين"^(١١).

وقد سافر النورسي إلى مدينة سلاتيك مقر حركة حزب الاتحاد والترقي، الذي استولى على السلطة، وخطب هناك "خطاب إلى الحرية" أشاد به بحركة الاتحاد والترقي، وانتصارهم على السلطان عبد الحميد، وقال فيها: "أيتها الحرية، إنك تنادين بصوت هادر، ولكنه رعيم يحصل بشارة سارة توقظين لها كردًا بدويًا مثلي"^(١٢) ويقول عن الاتحاد والترقي في نفس الخطاب: إن هذا الاتحاد - الاتحاد والترقي - اتحاد القلوب والمحبة الموجهة إلى الأمة كافة، إن صدى الحرية والعدالة ينفع نفع إسرائيل؛ فيمض الحياة في مشاهيرنا المدنية وآمالنا الخاملة وروحنا الطموحة الرفيعة وأخلاقنا الإسلامية الحميدة"^(١٣).
كان النورسي حسن الظن بالاتحاد والترقي، حتى أنه دافع عن مبادئهم عندما سُئل عنهم:

"س: كنا نسمع سابقًا، وإلى الآن، أن أكثر أفراد تركيا الفتاة (الاتحاد والترقي) هم من الماسونيين، الذين يهادون الدين".

فاجاب بقوله: "لقد ألقى الاستبداد - بقصد نظام السلطة في عهد عبد الحميد - هذه التلغيمات لإيقاظ نفسه، وما يستند هذا الوهم ويقويه عدم مبالاة بعضهم بالدين. لكن اطمأنوا، إن قصد من لم ينضم منهم إلى الماسونية ليس الإضرار بالدين، بل نفع الأمة وتأمين سلامتها. لكن البعض منهم - من تركيا الفتاة أي الاتحاد والترقي - يفرط في الهجوم على التعصب المقيت، الذي لا يليق بالدين، إن قسنا من هؤلاء هم مجاهدو الإسلام، وقسنا منهم فدائيو سلامة الأمة". وفي ختام جوابه للعشائر، ينصح هؤلاء بأن: "أحسنوا الظن بهم، إذ أن سوء الظن يضركم ويضرهم مما"^(١٤).

ويصرح النورسي بأنه اتخذ يعارض بشدة منظمة الاتحاد والترقي، لكنه يميل إلى حكومة الاتحاد والترقي ولا سيما إلى الجيش، الذي يسيطر عليه الاتحاديون.

لقد ارتبط النورسي بالاتحاد والترقي طوال أربع سنوات من حكمهم، وبعدها أفاق النورسي على دكتاتورية الاتحاد والترقي، فوقف ضد طغيانهم، بل والعجيب أنه ترحم على أيام حكم السلطان عبد الحميد، الذي هاجمه قبل ذلك، لكن النورسي كان إنساناً شريفاً؛ فعندما وجد المعارضين أكثروا من الهجوم على الاتحاد والترقي، سكبت عن قلوبهم، وجاء في السيرة الذاتية له:

من: كنت تعارض الاتحاد والترقي، إلا إنك تسكت عليهم الآن؟

قلت: - أي النورسي -؛ لكثرة هجوم الأعداء عليهم^(٤٤).

لكنه ترحم على حكم السلطان عبد الحميد بعد أن رأى من حكومة الاتحاد والترقي جزاء معاونته لهم من المصاعب في ثلاثة شهور ما يفوق المصاعب والمتاعب التي قاساها في روسيا طوال ثلاث سنوات^(٤٥).

وعمل نيل موقف النورسي تجاه سلطة الاتحاد والترقي أنه ساند الاتحاديين حين ظهر تمرد في الجيش ضد حكمهم، فلقد كان النورسي يؤمن باستباب الأمن، والطاعة فرض لولي الأمر العظيم المثبتين للقائم بالحق، وقد ذهب بصحبة العلماء إلى الجنود المتمردين، واستطاع أن يكبح جماح ثمانية طوابير^٣ على حد قوله - ويميدهم ببلاغته إلى الطاعة، وأخبر الجنود أنه ضد الانقلابات الدموية، وإن الطاعة فرض "فلا تمسوا خباطكم"^(٤٦).

ومع كل ذلك فقد قُدم النورسي للمحكمة العسكرية العُرفية، وكان اتهامه أنه نادى بالشرعية، فقال في المحكمة.. إنه يقول بالشرعية الحق لا الشرعية التي طالب بها المتمردون من الجنود، وحكمت المحكمة برأته^(٤٧).

وفي عام 1913م، جاءه بعض المثليين والمثقين، وقالوا له إن هناك في جيش الاتحاد والترقي بعض القواد صدر منهم أعمال ضد الإسلام، وطلبوا منه الاشتراك معهم، وكانوا على وشك إعلان تمرد، فرفض؛ متعللاً بأن أعمالاً لا دينية تصدر من بعض القواد، لا يمكن أن يحمل أحد مسؤوليتها على الجيش^(٤٨).

رأى النورسي فيما يرى النائم، وقبل اندلاع الحرب العالمية، أن شخصاً عظيماً يأمره بأن يبين إهمال القرآن، وقد كانت هذه رسالته منذ ذلك الوقت، وحتى مماته^(٤٩).

في عام 1918م، عاد النورسي من روسيا، فاستقبل في استنبول استقبالا حافلا، فقد استقبله الخليفة وشيخ الإسلام والقائد العام - وهو أنور باشا أحد زعماء الاتحاد والترقي والعصر الوحيد غير الماسوني في الثلاثي الحاكم من الاتحاديين - وطلبة العلوم الشرعية، وعيته السلطة - سلطة الاتحاد والترقي - حضرا ثلاث سنوات في دار المحكمة الإسلامية⁽¹⁴⁸⁾.

وفي عام 1921، يقول النورسي: "مررت بأزمة روحية حادة، واعتزاني قلق قلبي رهيب، وانتابني اضطراب فكري مخيف، فاستمددت حينها من الشيخ الكيلاني منحة قوتها جلت، فأمنني بهمته وبكتابته "فتح الغيب"، حتى تجاوزت ذلك القلق والاضطراب"⁽¹⁴⁹⁾.

وهذا يدل على سمو روح النورسي في بعده عن الميول، وبين مدى احترامه النابع من نفس صافية تجاه المتصوفة والتصوف، مما سيكون لذلك أثره الطيب في علاقات أتباعه بجماعات التصوف في تركيا.

في عام 1922م، ذهب إلى أنقرة، وكانت حركة مصطفى كمال (أتاتورك) في عنفوانها، ذهب كما عبر عن ذلك بقوله: دعاني أرباب الدنيا في أنقرة، فاستجبت للدعوة؛ حيث أرسل مصطفى كمال رسالتين برقيتين بالشفرة إلى صديقي تحسين بك، الذي كان سابقا واليا على وان"⁽¹⁵⁰⁾.

وعندما وصل إلى أنقرة في 22 / 11 / 1922، أستقبل استقبالا حافلا من قبل المسؤولين من النواب والوزراء والأهلين، شاهد ما لم يأمله؛ حيث لمس عدم الاهتمام بالدين في البرلمان، وعدم اكتراث أعضائه بالشعائر الإسلامية؛ فدعاهم في بيان بتاريخ 19 / 1 / 1923، إلى ضرورة العبادة ولا سيما الصلاة، ووزع البيان على أعضاء المجلس، وقرأه على مصطفى كمال، والجنرال كاظم لره بكير⁽¹⁵¹⁾، على حد قوله.

ورغم تبوء النورسي بظهور أتاتورك، إلا أنه لم يكتشف أنه وأتاتورك على طرفي نقيض إلا بعد مرور فترة، وبعد أن عرض أتاتورك على النورسي تعيينه واعظا في ولايات شرق الأناضول، ونائبا في مجلس الأمة ورئاسة الشئون الدينية، بالإضافة إلى عمله الأصلي في حضرة دار المحكمة الإسلامية - على حد قول النورسي نفسه - لكن النورسي لهم - وإن كان متأخرا - وبتميزه هو "منحيل التفاهم أو التعامل معه أو الوقوف أمامه" أي أتاتورك.

لقد أثر هذا في معنويات النورسي إذ أنه بعد ذلك، وبشعبان النورسي: نيلت أمور

الدنيا وأمور السياسة والحياة الاجتماعية⁽⁶³⁾. إذ إنه قصر مهمته ودهرته في أمر واحد غير منه بالآتي: "حصرت نفسي في سبيل إنقاذ الإيمان فقط"⁽⁶⁴⁾.

وبالتالي، دخل النورسي سلسلة من المحاكمات، وكان يرى أن من صالح الأمة أن تحافظ الحكومة التركية عليه شخصياً؛ لأنه - على حد قوله - مؤلف رسائل النور.

يقول في هذا: "إنه ضروري جداً لصالح الأمة، ولنفع البلاد أن تحافظ الحكومة (التركية) عليّ حفاظاً تاماً، وتمد يد المعارضة إليّ"⁽⁶⁵⁾، ذلك لأنه (النورسي) لم يعد - بل وهذه طبيعته أصلاً - يهتم بالإسلام كمفهوم شامل يدخل فيه العبادة والإيمان والاقتصاد والسياسة وغير ذلك، وإنما رأى بتعبيره هو: "وحصرت نفسي في سبيل إنقاذ الإيمان فقط"⁽⁶⁶⁾. وكلمة (فقط) هذه، توضح رسالته، وهدف رسائل النور بالضرورة.

لكنه كمفكر إسلامي كبير لم يستطع أن يضمر كرهه لأتاتورك، فعبّر عن هذا عن طريق الكتابة فقط، دون الدخول في مشكلات النقد الصريح؛ خوفاً من حدوث مشكلات بينه وبين الحكومة الكمالية، فيقول النورسي: "فيأثرني أي ذنب وأي جريمة في أن تستقد أو تضمر عدم المحبة لرجل حوّل جامع أيا صوفياً، الذي هو ميث الشرف الأبدي لأمة بعلقة، والدة الساطعة لخدمتها؛ إلى دار للأصنام وبيت للأوثان (يقصد إلى متحف)، وجعل مقر المشيخة الإسلامية ثانوية للبنات؟"⁽⁶⁷⁾.

وهن أتاتورك، ينفي النورسي عن إضماره كره السلطة المتمثلة في أتاتورك "لأن محبة ذلك الرجل الميت الرعيب، تلقن في جميع المدارس والنوادر الحكومية، وفي أوساط الشعب عامة، وستؤثر هذه الحالة تأثيراً أليفاً وفجيعاً جداً في العالم الإسلامي، وفي المستقبل"⁽⁶⁸⁾.

ووجد النورسي أنه لا يقل له بمعارضة أتاتورك، فأصبحت النورسي حالة نفسية بعد التفكير في شيخوخة الدولة العثمانية، ومن وفاة سلطنة الخلافة، والغريب أن الشيخ لم يرث الخلافة، ولم يكتب عن حادثة إلغائها لذلك اتجاه التريية، ويتيقن أنه لا يمكن مجابهة الكماليين إلا بالثوار إعجاز القرآن، وليس بسالك السياسة. وهذا يذكرنا باتجاه الشيخ محمد عبده الذي سبق وذكر أنه تأثر به. وبالنسبة، وعلى رأي الشيخ محمد عبده في الاستعانة من السياسة وما يؤدي إليها ومن نتائجها؛ ردد النورسي قوله الإمام محمد عبده في الاستعانة من السياسة، وقال: "أعوذ بالله من الشيطان، ومن السياسة"⁽⁶⁹⁾.

ويُضيق إيمان محمد عبده والنورسي في هذا من تجربتهما، وليس لأنهما كرديان من عرق واحد.

واصل النورسي إيمانه بعدم التدخل في السيادة وفي أمور السلطة، فكان مشغولاً باللقاء دروس في حقائق القرآن على طلابه في مدينة "وان" التركية، وحدثت في ذلك الوقت حادثة من تدخل الدين في السيادة - كما رأتها السلطة الكمالية وقتها - وهي حادثة الشيخ سعيد شيخ الطريقة النقشبندية في ديار بكر، الذي جمع أتباعه، وقاوم السلطة الكمالية عندما ألغيت الخلافة الإسلامية.

وهناك نوهان من المصادر: الأول الأكثر شيوعاً، وهي المصادر التركية، وتعمل حادثة الشيخ سعيد بأن الرجل كان شيخاً صوفيّاً، ثار ثورته هذه عقب إلغاء الخلافة، وكان إلغائها جزءاً أساسياً في الأيديولوجية الكمالية، فتصدى له الجيش، وقضى على حركته، وأعدم الشيخ سعيد ومساعدوه، ونُصبت المشائق علانية في ديار بكر، حفاظاً - من وجهة النظر الكمالية - على الجمهورية الوليدة، وحبرة لثمن مقاومتها.

والنوع الثاني من المصادر الكردية، والتي تقول بأن ثورة الشيخ سعيد كانت ثورة كردية. وعلى كل حال، حدثت في ذلك الحين إجراءات أمنية قوية، ونُصبت السلطة على زعماء التيارات الدينية، وبعض العلماء في تركيا للاستجواب، لكن أصحاب السلطة لم يمشوا النورسي بسره، ويؤكد النورسي هذا بقوله: "كانت حوادث الشيخ سعيد تقلق بال المسؤولين في الدولة.

وعلى الرغم من ارتيابهم (أي أصحاب السلطة) في كل شخص، فإنهم لم يحسوني بسره"^١.

ظل النورسي متمسكاً حتى وفاته عام 1960م بمبدأ فرده، وعمل به أتباعه، وهو "خدمة القرآن الكريم" أو بالمعنى المعاصر "الإسلام العبادي"، وظل بعيداً عن السلطة، وبعيداً عن التدخل في إجراءاتها، وبعيداً عن الاعتراض على تصرفاتها، وكان دائماً يضع نصب عينيه ونصب أعين أتباعه ومريديه: أسس إنقاذ الحياة الاجتماعية الخمسة:

1 - الاحترام المتبادل.

2 - الشفقة والرحمة.

3 - الابتعاد عن الحرام.

4 - الحفاظ على الأمن.

5 - نيل الفوضى والفوضى، والدخول في الطاعة⁽⁷⁶⁾.

والواضح من مبادئ النورسي الخمسة يأتي الرابع والخامس ضمن خلفته في معاشة النظام واحترام السلطة - أيًا كانت - ما دام فيها الحفاظ على الأمن والابتعاد عن الفتنة، ووصل الأمر في هذا بالنورسي أن اعتبر، كما قال هو نفسه: "إن أكثر أولئك الذين يتعرضون لأجزاء رسائل النور، إنما يخونون الوطن والأمة والسيادة الإسلامية، ويميلون - سواء يعلم أو بدون علم - لحساب القوضوية والتطرف"⁽⁷⁷⁾.

لقد آمن النورسي بخدمة القرآن، وترك السلطة وأصحاب السلطة لعملهم رغم ما أتت به السلطة في تركيا من تغيرات جذرية في ثقافة الشعب في تركيا ومفهوماته السياسية والاجتماعية والقانونية والمحرفية واتجاه إلى ثقافة الغرب، التي يندبها النورسي.

كانت أهم أحداث فترة النورسي هي أنصب لترات إفراتات الأيديولوجية الكمالية من تطبيقات نوردها هنا لأنها صلب في علاقة العالم الديني بالسلطة:

• 1922م إلغاء السلطنة العثمانية.

• 1923 إعلان الشكل الجمهوري للدولة، وانتخاب أتاتورك أول رئيس للجمهورية، ونقل العاصمة من اسطنبول إلى أنقرة.

• 1924م إلغاء التعليم الديني بكل مناهجه ومدارسه وأشكاله، وفيه أُلغيت كل مناسم تحفيظ القرآن، وفيه أُلغيت الخلاف، وأُلغيت وزارة الأوقاف، وأُلغيت المحاكم الشرعية.

• 1925م إلغاء كل نشاط التصوف في كل ربوع تركيا، وإغلاق جميع التكايا والزوايا، وكلها كانت تمد حركة النشطاء الإسلاميين بالكواشرة لمقاومة السلطة الكمالية، وفيه فرغت القبة على الشعب التركي، وصدر قانون يجبر المواطنين على ارتداء الزي الأوربي.

• 1926م إلغاء قانون الأحوال الشخصية في الزواج، والعمل بالقانون المدني، الذي يجرم تعدد الزوجات، وإلغاء البهر، ومنع الزوج من حق الطلاق، وإقرار

حق المرأة في الزواج برجل من غير دينها، والتسوية بين الذكر والأنثى في الميراث، وإلغاء نظام الإرث بالقرابة، وإلغاء كل قوانين الشريعة الإسلامية.

• 1928م شجب لفظ الجلالة (الله) من القسم الذي يؤديه رجال الدولة، وإلغاء هبة (الإسلام دين الدولة) من الدستور، وإلغاء العمل بالحروف العربية في كتابة اللغة التركية واستبدالها بالحروف الأوروبية، وإغلاق تسعين مسجدًا في إسطنبول وحدها.

- 1929م إلغاء دروس اللغة العربية من المدارس، وحظر قراءة القرآن الكريم.
- 1932م إلغاء القرآن الكريم في ترجمة محتواه إلى اللغة التركية، وإلغاء قراءته بنصه في العربية، وإلغاء الأذان، وإلغاء إقامة الصلاة باللغة العربية.
- 1935م فرض العطلة الرسمية يوم الأحد من كل أسبوع بدلًا من الجمعة.
- 1940م تدريس الإلحاد رسميًا في معاهد القرية.

دخل النورسي السجن عدة مرات، ليس لتدخله في شؤون السلطة، وإنما لدفاعه عن مؤلفاته "رسائل النور"، ولدفاعه عن نفسه وعن تلامذته ومريديه محافظًا على مبادئه التي اعتنقها لنفسه وهو انحصار جهوده ووقته، وكذلك تلامذته، في "خدمة القرآن الكريم".

تحولت تركيا - ديمقراطيًا - من بلد يحكمه حزب واحد، وهو حزب الشعب الجمهوري، الذي أسسه أتاتورك (مات أتاتورك عام 1938) إلى بلد يتنافس فيه على الحكم والسلطة حزبان هما: حزب الشعب الجمهوري، والحزب الديمقراطي، وأحزاب أخرى صغيرة غير مؤثرة.

اجتمعت كلمة المسلمين - تقريبًا - في تركيا على تأييد الحزب الديمقراطي، وكان النورسي من هؤلاء الموقدين له، وصوت في انتخابات 1957 لصالح الحزب الديمقراطي. كان النورسي متسامحًا حتى مع الذين وقفوا ضده، لم يدعُ بالسوء على أحد من القضاة الذين حاكموه، ولا على السياسيين - غير المضربين - ذلك لأنهم - في تصوره - يمثلون السلطة، والسلطة أيا كانت موضع احترام النورسي، بل ويرى من واجبه أن يعين السلطة - أيا كانت - على حفظ الأمن في البلاد.

يقول النورسي في خطبة له وجهها إلى تلامذته ومريديه: "العمل السلي ليس من وظيفتنا، ومادام قسم من السياسيين لا يلحقون الضرر برسائل النور، لاتصوهم بضرر، بل حاولوا أن

تضمونهم، وكما لم تتدخل بأمور أهل السياسة؛ فلا يحق لأهل السياسة أن يتدخلوا بنا"^(٢٥).

إن الأساس الذي وضعه النورسي في درسه الأخير الذي ألقاه قبل وفاته على تلامذته الذين أسماهم طلبة النور، يمكن إيجازه - أي الأساس - في ثلاث نقاط:

أ - الجهاد المعنوي:

يقول النورسي: "المسألة الأساسية في هذا الزمان هي الجهاد المعنوي"^(٢٦).

ب - إيمان بالأمن الداخلي بكل قوة:

وفي هذا يقول: "قمت طول حياتي بتحقيق الأمن الداخلي، ولا يجوز معاقبة إنسان بجريرة أخيه أو أحبائه - يقصد أنه لا يجوز معاقبة أتباع السلطة الرسميين لو كانت السلطة مختلة - وإن وظفتنا هي: الإغاثة على ضمان الأمن الداخلي بكل ما نملك من قوة"^(٢٧).

ج - الوقوف أمام التخريبات الممنوعة:

وذلك على حد قوله "إقامة السد المنيع أمام التخريبات الممنوعة"^(٢٨).

مات سعيد النورسي عام 1960 م، مات مفكرًا، كان له دوره في نشر الإيمان، وكان واحدًا من ضمن دعاة عظام عاشوا في نفس فترة، وأثروا تأثيرًا كبيرًا في نشر الإيمان، لكن الفرق بينهم وبين سعيد النورسي أنه كان فيلسوفًا مفكرًا، كتب رسائل النور، وكان لها دورها - وما زال - في نشر الإيمان، ولم يكتب زملاؤه من الدعاة شيئًا، وإنما اهتموا بالإسلام العلمي والحركي على أسس أبسط من الفكر الفلسفي الذي أتبعه النورسي في تثبيت دعائم الإسلام، مما يجعل النورسي متفردًا بين قرائه الدعاة الكبار، الذين ظهروا في عصره في تركيا على عهد أتاتورك وخليفته عصمت أتاتورك؛ لذلك وجد هؤلاء الدعاة محاكمات أكثر قوة وصعوبة؛ لأنهم قاموا بتدريس ما حرمت السلطة من إسلام، ولأقوا الولايات من شدة معارضتهم - السرية - للسلطة، ووصل الأمر ببعضهم إلى الإعدام.

لكن في النورسي قدرته في المحافظة على مبادئه: "خدمة القرآن الكريم" منذ أن اكتشف عام 1922 م - عند مقايته لأتاتورك - أن لا طاقة له - أي النورسي - بمواجهة أتاتورك، فابتعد عن السياسة وعن التعامل مع السلطة.

قدم الدكتور صالح طوغ حميد كلية الإلهيات الأسبق في جامعة مرمره في اسطنبول، تقريرًا رسميًا عن النورسي والنورية، قال فيه: "الحركة النورية ليست حزبًا سياسيًا، ولا جمعية ثقافية، ولا مدرسة منظمة، وإنما هي أستاذ وطلبة.

وقد رَجَّه سعيد النورسي هُنا للدفاع عن الإيمان والمحافظة على العقيدة، ولم نجد فيها مفهوماً للدولة الإسلامية؛ لذلك فهي تختلف عن كل الحركات الإسلامية الأخرى⁽⁷⁴⁾.

4 - رؤية النورسي لموقف العلماء من السلطة:

- ضرورة اعتماد العلماء من العمل بالسياسة:

اتفق بديع الزمان سعيد النورسي مع السلطة السياسية لدولة الجمهورية التركية في فصلها الدين عن السياسة، وتحليلاتها المتوالية؛ لعدم اتخاف الدين أداة للسياسة.

نجد بديع الزمان سعيد النورسي المفكر الإسلامي، لا يتابع المفكرين الإسلاميين السابقين عليه، بل ويخالف بالفقهاء العثمانيين خلافاً صريحاً؛ فالفقهاء الذين أرسوا دعائم الدستور العثماني يقولون إن الدين نظام دولة شامل.

ويدخل في هذا الباب وجود عبارة دين الدولة الإسلام في الدستور العثماني، والتي لم ترفع من صلب الدستور في عام 1928 م⁽⁷⁵⁾.

هنا يضع بديع الزمان سعيد النورسي النجربة التركية، التي أرساها مصطفى كمال، نصب عينيه وبؤرة فكره؛ لينادي كما نادى أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية العلمانية: فصل الدين عن الدولة، وهذا معناه لدى الفكر العلماني التركي الحديث قيام دولة حصريّة للأتراك⁽⁷⁶⁾.

هذا التوافق بين الفكر النورسي الإسلامي والفكر الأتاتوركلي العلماني لم يجعل النورسيين - في حقبة الجش ويقرائه المسلحة حارس الأيديولوجية الكمالية - في مأمن من صلاية القوات المسلحة التركية في موقفها من الإسلام السياسي في تركيا في أواخر التسعينيات⁽⁷⁷⁾.

وإن حدثت انفراجة سياسية دفعت بولند أجاويد الرمز العلماني الأقوى في تركيا، والمؤيد من قادة القوات المسلحة التركية، إلى الإشاعة بالفكر النورسي متمثلاً في سلوكيات فتح الله خوجه النورسي على المستويين الديني والسياسي، إلا إن هذا التوافق لم يستمر، إذ تخلصت المدارس العسكرية التركية من تلامذتها، أتباع فتح الله ذوي الاتجاه الإسلامي⁽⁷⁸⁾.

إن العلمانية الإسلامية - إذا جاز التعبير - التي استعصفتها النورسي تمثل في ذلك

التسامح الذي أبداه المفكر الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي في خطابه، الذي وجهه إلى جلال بايار رئيس الجمهورية التركية أحد خلفاء أتاتورك الأقوياء، بمناسبة تولي بايار رئاسة الجمهورية الثالثة: "إننا (أي معشر النورسيين) لا نجعل الدين أداة للسياسة، فليس لنا غاية إلا رضا - تعالى -، ولن نجعل (أي هو والنورسيون أتباعه) الدين..... لا للسياسة، ولا للسلطة، ولا للعنف، بل لهذا." (١١٢).

رافق نصح بديع الزمان سعيد النورسي في الفكر والتجربة، استقره على بدأ مهم من مبادئ حياته، تمثل في عدم الاشتغال بالسياسة، وفي هذا إشارة إلى مريديه وأتباعه وتلامذته، بأن يحفظوا حذره - فالإسلام في رأيه وفي فكره وفي تجربته، دين يتفني رضا الله - عز وجل -، وبالتالي يفصل الدين عن السياسة، قد أصبح بموجب تعليماته لأتباعه، ضرورة لأتباعه، ضرورة يقتضيها الفكر كما يرى هو نفسه، كما يتضح من قوله الآتي:

"نعم! إن سعيد القديم الذي بذل كل حياته في سبيل إسماء هذه الأمة، ونشر الأمن والسعادة في ربوع البلاد، وانسحب انسحاباً كلياً من الدنيا بأسرها، وكف يده عن أمورها كلياً، أيمكن له أن يشتغل بالسياسة بعد أن أصبح سعيداً جديداً، وبلغ من العمر الخامسة والستين؟" (١١٣).

يشكو بديع الزمان سعيد النورسي بأنه رغم إعلانه بعده الفكري والعسكري عن الإسلام المتكامل: دين ودولة، وأنه مع مبدأ عدم اتخاذ الدين وسيلة سياسية، إلا أن السلطة لم تصل إلى فهمه وفهم فكره، الذي يتساوى ويوازي فكر الدولة الكمالية، فيقول "منذ ثمانين وعشرين سنة، وهم يتخلونني من ولاية إلى أخرى، ومن محكمة إلى أخرى، ما الذنب الذي يحتملونني إياه؟ اتخاذ الدين وسيلة للسياسة؟ إن كل عالم الإنصاف يدرك تماماً أنني لست بذلك الرجل، الذي يتخذ الدين وسيلة للسياسة" (١١٤).

يؤكد المفكر الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي، لرجال السلطة الكمالية عن طريق كتاباته للناس وتلامذته وأتباعه ومريديه وصحبه، أنه لا سياسة في الإسلام، وفي هذا التأكيد قوله: "أقول أعود بالله من الشيطان، والسياسة" (١١٥).

بلغت هذه القضية - قضية إثبات بديع الزمان سعيد النورسي لإيمانه بفصل الدين عن الدولة، وتحريزه وقلقه من أن تفهم السلطة خطأ، وضيقة من أن الدولة التركية الجديدة، بصدد إقامة دولة خصرية تركية تتماشى مع الحضارة العربية، أن قال: لم أسق من محكمة

إلى محكمة، ومن ولاية إلى ولاية، ومن منجنة إلى أخرى، طوال ثمانية وعشرين عامًا؟ وما التهمة الموجهة إلي؟ أليست هي تهمة استغلال الدين في سبيل اليمامة؟ ولكن لا يستطيعون "أي حكام السلطة الكمالية، إثبات ذلك لأنه لا يوجد" (١٤١).

إلى السيد رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الوزراء أنقرة

"إن الدين يغيرون علينا ويمهدوننا في المحاكم، قالوا: ربما يستغل طلابه النور الدين في سبيل أهراض سياسية، ونحن قلنا ونقول لأولئك، إننا لا تجعل الدين أداة للسياسة، فليس لنا هاية إلا رضا تعالى، ولن نجعل الدين أداة لا للسياسة، ولا للسلطة، ولا للدنيا برمتها. هذا هو مسلكنا" (١٤٢).

- تحديد دور العلماء بأن يقتصر دورهم خالصة للدين (العبادي) فقط:

يرى بديع الزمان سعيد النورسي ضرورة أن تكون الدعوة إلى الإسلام، أو بمعنى آخر، دور موقف العلماء من السلطة، أن تكون دورتهم إلى الإسلام لا تشوبها شائبة سياسية أو غير سياسية، وبالمعنى المعاصر، الدين للدين، والدين في الجوامع والمساجد والنفوس، وإن العالم ينبغي له العمل على إعطاء "نوع من الدروس القرآني" للناس بحيث يجعلهم يصلون وصولاً إلى الحقائق الإيمانية وإنقاذ إيمان الناس، وإن هدف العالم في الإسلام من هذا إنقاذ المسلمين، حتى المعاندين، وبحث الطمأنينة في أنفسهم" (١٤٣).

إن غاية دعوة العالم المسلم إلى الإسلام في نظر النورسي لا بد أن تركز في الدين العبادي فقط، وإفهامه للناس بشكل مؤثر، وهذا لا يكون على حد قوله هو إلا: "عندما يكون الدين بعيداً عن كونه وسيلة لأية غاية شخصية أو دنيوية أو أخروية مادية كانت أم معنوية" (١٤٤).

"وعند قيام العالم الإسلامي الداعية بالخلط بين مفهوم الإسلام ومفهوم السياسة"، وحث النورسي العالم المسلم على: "حذف القيام باستغلال الدين في السياسة" (١٤٥).

بل يصل تصور النورسي إلى أن الفرق بينه هو - شخصياً - وبين آلاف العلماء غير الذين قالوا كلاماً مثل كلامه، ولكنهم لم يصلوا إلى درجة تأثيره، هو أنه: ثم يربط الدعوة إلى الإسلام بأي شيء آخر. وفي ذلك يقول النورسي عن كتاباته المسماة برسائل النور: "هذا هو سر تأثير رسائل النور (كتابات بديع الزمان سعيد النورسي)، في إشعال الحماس في القلوب وفي الأرواح كالأمواج في البحار الواسعة، وهذا هو سر تأثيرها

في القلوب والأرواح وليس شيئاً غيره، ومع أن آلاف من العلماء سجلوا الحقائق التي تحدث عنها رسائل النور (بمعني كتاباته هو في الفكر الإسلامي)، في مئات الآلاف من الكتب، والتي هي أكثر بلاغة من رسائل النور، إلا أنها لم تستطع (أي كتابات العلماء المسلمين قبله وأثناء حياته) إيقاف الكفر البواح^(٩١).

فإذا كانت رسائل النور قد وقفت إلى حد ما في مقارعة الكفر البواح تحت هذه الظروف القاسية، فقد كان هذا هو سر هذا النجاح، إن أهل الإيمان في الوقت المعاصر يحتاجون أشد الحاجة إلى حقيقة جلية نزيهة، بحيث لا يمكن أن تكون وسيلة للوصول إلى شيء، وتابعة لأي شيء كان، ولا سلباً للوصول إلى مآرب أخرى.

(إن رسائل النور) لا تكون في نظر المسلمين عامة، وسيلة للوصول إلى غايات دنيوية، ولن تكون إلا وسيلة للحياة المخالفة الباقية (أي الآخرة)^(٩٢).

ويعترف النورسي أن صفعات الشرطة التركية على وجهه، التي أبقيته على فكرة أن يكون الدين بعيداً عن السياسة، أي الفصل تماماً بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة، وإن لكل منهما طريقته ومنهجه، وليس هناك ترابط بينهما، وتصريح النورسي صريح لا لبس فيه ولا عداوة، وهذا يدل على شجاعة النورسي الأدبية، شجاعة العالم الذي لا ينكر شيئاً، ظاهره مثل باطنه، ويقول النورسي في هذا: "قلله الشكر ألوف المرات. قضي طي تهمة القيام باستغلال الدين في السياسة، قام القدر الإلهي الذي هو العدل المحض طوال ثمانين وعشرين سنة، بمعنى من جعل الدين - دون علمي ودون إرادة مني - آلة لأي غرض شخصي، وذلك باستخدام الأيدي الظالمة للبشر في توجيه الصفعات لي وفي تذكيري وتنبهي.

هذه الصفعات كانت عدلاً، وتحلوني قلقة: إياك أن تجعل الحقائق الإيمانية آلة لشخصك، وذلك لكي يعلم المحتاجون إلى الحقائق، أن الحقائق وحدها هي التي تتكلم، ولكي لا تبقي هناك أوهام النفوس ودسائس الشيطان، بل لتخبرني وتضمنت. وهذا هو سر تأثير رسائل النور (أي كتاباته)... أقول للقدر العادل: إنني كنت مستحقاً لصفعاتك العادلة"^(٩٣).

- لا مانع من اتخاذ العلماء السياسة وسيلة لخدمة الدين:

في تفسير آخر لعلاقته بالسياسة، وبعد دفعه المستميت في ضرورة فصل الدين عن الدولة، وعدم اتخاذ الدين وسيلة سياسية، نجد النورسي يطالب بالمعكس، أي باتخاذ السياسة آلة للدين.

ويرى النورسي أنه ينبغي دخول العالم في السياسة بقصد خدمة الدعوة الإسلامية، وليس لتكون السلطة داخل آلية الدولة لتمثيل دعوته، والدليل على هذا قول النورسي عن نفسه، وعن جماعته:

"نحن لا نجعل الدين أداة للسياسة، بل نتخذ السياسة آلة للدين ومصلحته، وفي وثام معه، عندما نجد أنفسنا مضطرين اضطرارًا قاطعًا إلى أن ننظر إلى السياسة تجاه الذين يعملون السياسة المستبينة أداة للإلحاد"^(٥٤).

- ضرورة أن يكون العلماء مساندين للسلطة:

يرى بديع الزمان سعيد النورسي أن العالم المسلم عمومًا وهو وأتباعه خصوصًا، يجب أن يكونوا سنًا للسلطة، على اعتبار أن السلطة أيًا كانت، إنما هي أداة لتوفير الأمن للبلاد، أيًا كانت هذه البلاد؛ لأن خطابه عام لتلاميذه وأتباعه والمسلمين، وأن خطاب السلطة إذا فطنوا إلى أن العالم المسلم وجماعة النورسي بالذات يساندون السلطة - أيًا كانت هوية هذه السلطة - سيتعاملون برحمة وشفقة مع الدعوة المسلمين.

وفي وضوح، في هذا الأمر، يقول النورسي إن أتباعه - ويسمىهم طلاب النور - :
"أصبحوا كقوة معنوية مساندة للأمن، ليصدوا تلك القوى الهادمة، فخطاب الأمن شعروا بهذا؛ لذا يبدون حالات تنسم بالرحمة والإنصاف والشفقة على رسائل النور".

- ضرورة فهم العلماء إن الحكومة خادمة للأمة كلها، وبالتالي يمكن لجنود أهل الأمة وتوليهم السلطة:

يرى النورسي في دور العالم تجاه السلطة ألا يلجأ هذا العالم أو الداعية أو أتباعه إلى أي شكل من أشكال القوة، ذلك لأن الحكومات وسلطاتها أيًا كانت الحكومات، وأيًا كانت سلطاتها ما هي إلا خادمة للأمة، وأن وقوف العالم هذا الموقف من سلطة الحكومات سيتبعه بالتالي إمكان تأدية الخدمات الإسلامية بشكل آمن.

يرى النورسي أن السلطة في الدولة ما هي إلا خادمة، وأن الحكم الديمقراطي هو حاكمية الأمة، لذا فيمكن أن يكون أهل الأمة ولاية وحكامًا في الدولة، باعتبار أن الحاكم خادم، بل ويصل النورسي إلى تجنيد أهل الأمة، ذلك لأن فيه مصلحة مرسلة تعتبر حلة شرعية، وفي كتاب مناظرات النورسي، قوله:

"أخذهم - أي أهل الذمة - إلى الجندية فيه مصلحة مرسة، فضلاً عن أننا (بصفتنا مسلمين) مضطرون إليه اضطراراً، والمصالح المرسة في مذهب الإمام عالا تعد حلة شرعية".

س: كيف يمكن أن يصير الأرمني واليًا أو قائمقامًا؟

ج: كما صار ساحاتياً وميكانيكياً وكُنَّاسًا: "لأن المشروطية (يعني الديمقراطية) هي حاكمية الأمة، والحكومة ليست إلا خادمة.

ولئن صدقت المشروطية (الديمقراطية)، فالقائمقام والوالي ليسا رئيسين، بل خادمين مأجورين، فغير المسلم لا يكون رئيساً مطلقاً، بل يكون خادماً" (٥٥).

- ليس من شأن العلماء التناطح مع السلطة:

يرى النورسي أن العالم ليست مهمته إلا العلم (الإسلامي)، ولذلك فليس من تصرف العالم المبارزة ضد السلطة.

بل يصل الأمر بالنورسي إلى القول بأن على العلماء ألا يفكروا في رجال السلطة سلباً أو إيجاباً، بمعنى إن العالم ينبغي عليه أن يخرج السلطة من نطاق تفكيره؛ لأن هذا هو دوره، أي دور العالم؛ فيقول النورسي في محاورته له مع وزير العدل التركي ومع القضاة ممثلي السلطة:

"أيتها السادة، لِمَ تشغلون بنا ورسائل النور؟ (يعني به كعالم داعية وباتباعه النورسيين الذين يؤمنون به ويأقواله) إني ورسائل النور لا نبارزكم، بل حتى لا نفكر فيكم، بل نعد ذلك خارج وظيفتنا" (٥٦).

- وقوف العلماء لتأييد السلطة ضد مشيري الشعب:

يرى النورسي ضرورة أن يقف علماء الإسلام ودعائه ومفكره بجانب السلطة، يؤيدونها ويدفعون عنها كل أساليب المعارضة، التي تغل بالأمم العام.

وقد استمد هذه الفكرة من إطار تاريخي معين، وهو قيام حزب الاتحاد والترقي بمنهجه العلماني بقلب نظام الحكم في الدولة العثمانية، وبإسقاط السلطان عبد الحميد الثاني بمنهجه الإسلامي من على العرش، وتولي حزب الاتحاد والترقي بجناحيه العسكري والمدني، زمام الحكم في الدولة، وإعلانهم "المشروطية" وهو تعبير تركي معناه "الديمقراطية"، وكان الشيخ بشيع الزمان سعيد النورسي مؤيداً لحزب الاتحاد والترقي (٥٧).

ولما وجد النورسي أن معارضة الاتحاد والشرقي أخذت طابع العنف، أخذ يبين معانين حكم الاتحاد الشرقي ومعانين المشروطية الديمقراطية، التي أتى بها الحزب. وبالتالي رأى أن على العالم المسلم أن يقف بجوار السلطة، سلطة الاتحاد والشرقي ضد شرقي الشعب، وعلى حسب مفهومه في ذلك يقول النورسي:

"وهم أولاء الذين رأوا الظلم فامتلات قلوبهم قيقًا ورغبة في الثأر حتى لم يستطيعوا أن يهضموا الضر العام والأمن العام، وهما من أولى حسنات "الحرية" و"المشروطية"، فيثيرون الآخرين للإغلال بالأمن، ويهيجونهم للقيام بالاضطرابات كي يتشفوا بإزالة العقوبة بهم"⁽¹⁰⁴⁾

- الصلح من وقوف العلماء موقف المناس للسلطة:

على عادة النورسي في التوضيح والصراحة في أن مهمة العالم أولاً وأخيراً انحصار في الدعوة إلى الإسلام، وشرح أسس الإيمان للناس، وغير ذلك لا يدخل في مهمة العالم المسلم. وبالتالي، فيرى النورسي أن ليس من الصواب في شيء أن يقف العالم موقف المناس لصاحب السلطة خاصة، وعدم وقوف العالم موقف المناس للسياسي الحاكم، في ذلك يرى النورسي ما يلي:

"أرى أننا مقلد سقطوا في حماة السياسة، وابتلوا بالإحجاب بالفس، ونظرون إلى نظرة تنسم بالمنافسة والتحيز إلى جهة ما، وكأنني مثلهم ذو علاقة مع تيارات دنيوية، لها أيها السادة، اهلحوا أنني في صف الإيمان، وفي تيار وحده، وواجهني تيار الإلحاد، ولا علاقة لي أصلاً بأي تيار آخر"⁽¹⁰⁵⁾

- عدم الاستسلام للشمور بالخوف الذي تبته السلطة:

أخذ الكمالبون عندما تسلما السلطة في تركيا، ومائلهم لنقل تركيا من مجتمع مسلم يجمع بين الدين والدولة، إلى الفصل بين الدين والدولة، وعندما وجدوا مقاومة من بعض الإسلاميين، اضطروا إلى اتخاذ وسائل هنيئة؛ لتبته الحكم الجديد، وبذلك ساد شعور بالخوف لدى الناس من جراء الخوف من السلطة، الذي تبته الحكام وقتها⁽¹⁰⁶⁾

ينادي ببيع الزمان النورسي بعدم الاستسلام للشمور بالخوف الذي تبته السلطة، قائلاً في رؤيته هذه: "إن الشمور بالخوف شعور عميق في كيان الإنسان، وإن العلفاة

والظالمين الماكرين يستغلون كثيرًا هذا الشعور لدى الإنسان، فيلجئون به الجبناء، فيستفيد كثير من جواسيس أهل الدنيا ودعاة الضلال من هذا الشعور لدى العوام، ولا سيما لدى العلماء، فيلقون في روعهم المخاوف، ويثيرون فيهم الأوهام.

كذلك يثير أهل الضلالة حرق الخوف لدى الناس، فيدفعونهم إلى التخلي عن أمور جسام، من جزاء مخاوف تافهة لا قيمة لها^(١٤٢).

- لابد للعلماء من حسن التعامل والتخاطب مع السلطة:

يرى النورسي تحلي العلماء بحسن التعامل مع أجهزة الحكم، وتحلي العلماء كذلك بحسن التخاطب مع السلطة، يصرح في رؤيته هذه بترك الشدة في التعامل مع الحكام أصحاب السلطة، والإطلاع على رسالة النورسي التي وجهها إلى سكرتير حزب الشعب الجمهوري - حزب أتاتورك، وهو الحزب الواحد الحاكم في تركيا قبل العهد الديقراطي، الذي بدأ عام 1945م - واسم السكرتير حلمي لورائي الذي شغل منصب وزير الداخلية أيضًا في تركيا، نقول إن الإطلاع على هذه الرسالة يكفي لتوضيح رؤية النورسي في هذا المجال^(١٤٣).

ويقول فيها إنه اضطر إلى بيان المهمة التي يحملها الحزب للشعب، وهي الحفاظ على حقائق القرآن والإيمان بدلاً من نشر الفرية المدنية الغربية.

ويتهيئ النورسي في رسالته هذه بقوله: "من واجبكم أن تبشروا أفكارنا؛ حيث إنكم تسمعون دائماً إلى السياسيين والفنويين، فلزم الاستماع ولو مرة واحدة إلى ضعيف مثل سعيد النورسي"^(١٤٤).

- حث السلطة على العدل في أسلوب محبب حتى لا تنقلب السلطة على العلماء:

في أسلوب النورسي الذي يتسم بالتعقل والحكمة، نراه يربط بين الظلم الواقع في المجتمع، وبين غضب الله - عز وجل - على هذا المجتمع، ومن ثم، نراه يقول:

"ورد في حديث شريف ما معناه أنه حتى الأسماك في جوف البحر تشتكي إلى الله من الظالمين والعاصين بانقطاع المطر، وقلة أرزاقها بسبب ظلمهم. نعم إن العظالم والذنوب التي ترتكب في هذا الزمان لا تدع مجالاً لطلب الرحمة من الله - عز وجل -، وحتى الحيوانات تنأذى من جرائها"^(١٤٥).

- على العالم ألا يسمح لجماعته بإظهار أي اهتمامات سياسية، وأن يشهد أتباعه عن الجماعات السياسية:

حفاظًا على الجماعة من بطش السلطة، وخوفًا من اختلاف هذه الجماعة مع السلطة مما قد يؤدي إلى مشكلات، يرى النورسي أن على العالم أن يغير طريق جماعته، إلا أنه لا ينبغي إقامة علاقات بأية جماعة سياسية أو أي تيار سياسي كائنًا ما كان، وأن تلك العلاقة بين المسلم وبين أية جماعة سياسية من شأنها - في رؤية النورسي - أن تمنع الجماعة من إخلاصها وتؤثر فيها، يقول النورسي:

”سؤال: لم لا تكون علاقة ولا تمتد وشائج ارتباط مع التيارات الجارية داخل البلاد وخارجها، ولا سيما مع الجماعات ذات الاهتمامات السياسية، بل ترفض ذلك وتمنع - ما وسعك - طلاب النور عن أي تماس كان بتلك التيارات؟“

جواب: إن أهم سبب لهذا الاجتناب وعدم الاهتمام بالتيارات الجارية، هو الإخلاص، الذي هو أساس مسلكنا، فالإخلاص هو الذي يمنعنا عن ذلك، لأن في زمن الغفلة هذا، ولا سيما من يحمل أفكارًا موائية إلى جهة معينة، يحاول أن يجعل كل شيء أداة طهية لمسلكه“ (١٥٥).

- يجوز نقد العلماء لنظام ومبادئ المحكم بشرط عدم التدخل في شئون السلطة وعدم الإخلال بالأمن:

يرى النورسي هنا أن النقد المشرقي، والذي لا يكون قائمًا على أساس علمي، لا معنى له، ولا يجلب إلا الشرور على الدعاة لذلك يرى أن نقد النظم والمبادئ التي يرفع رجال السلطة شعارها، ويعملون من أجلها، لا بد أن تكون على أساس علمي، ويكون في الوقت نفسه نقدًا بناءً، والأصل عند النورسي أن العلماء والدعاة ينبغي ألا يتدخلوا في شئون إدارة المحكم، وإن عليهم - أي العلماء - ألا يخلوا بالأمن والنظام، وفي هذا يقول:

”إن ولاء الأمور إنما ينظرون إلى اليد لا إلى القلب، وهناك في كل قطر وفي كل مكان معارضون شديدون للحكومة لا يتدخلون في شئون الإدارة والأمن، حتى أنه في عهد سيدنا حمز - رضي الله عنه - لم يمس النصاري شيء، مع أنهم كانوا ينكرون الإسلام وفوائده الشرعية.“

وعلى هذا، واستنادًا إلى مبدأ حرية الفكر والوجدان، إذا كان بعض طلاب النور يرفضون نظمكم ومبادئكم، ويتشدونها على أساس علمي نقدًا بناءً، أو صدرت منهم أعمال وتصرفات لا تتفق وتلك المبادئ، بما في ذلك إضمار العداوة لأولي الأمر، فليس

من حق القانون أن يحاسبهم على ذلك، بشرط واحد، وهو: ألا يتدخلوا في الشؤون الإدارية، وألا يخلوا بالأمن والنظام" (١٠٧).

- على العلماء إبلاغ السلطة بأفكارهم والتعاضد معها:

يرى النورسي أن العالم الداعية، لا بد أن يكون في وفاق مع السلطة، وأن يدرك من نفسه شبهات المتنافسين والأعداء له، ويشيد بأعماله أمام السلطة حتى يقدروا حق قدره، وأن يطلب من السلطة التعاضد معه وتشجيعه على أمر دعوته. وفي النص التالي، رسالة للنورسي موجهة إلى رئيس رئاسة الوزراء التركية، وإلى وزير العدل ووزير الداخلية، وكلهم يشمون إلى حزب الشعب الجمهوري، الذي أسسه أتاتورك، ويؤمنون إيمانًا فاعلاً بفصل الدين عن الدولة، وللحزب إجراءاته المعروفة ضد الإسلام في تركيا.

يقول النورسي في هذا صدد إلى رئاسة الوزراء ووزارة العدل ووزارة الداخلية:

اسمحوا لي أن أعرض مشاهد من حياتي أمامكم عرضًا سريعًا" (١٠٨). وأن وشاية الحاسدين والخصماء أدت إلى أن أساق إلى مستشفى المجاذيب بأمر السلطان عبد الحميد، ثم استقبلت نظر الاتحاد والترقي، بناءً على خدماتي أثناء إعلان الدستور وحادث 31 مارس، طرحت عليهم - أي رجال الاتحاد والترقي - مشروع بناء جامعة في مدينة "وان" باسم مدرسة الزهراء على غرار الأزهر الشريف" (١٠٩)، "ثم إنكم لكونكم تشغلون منصب مدير الأمن العام، ينبغي لكم أن تتعاطفوا مع خدماتي". ينبغي لكم ولأمثالك من محبي الأمة والوطن أن يشجعونا ويحثونا" (١١٠)، ثقة مني بوجدانكم وإنسانيتهكم، أبين لكم.. (١١١).

- ينبغي على العالم تشجيع السلطة على تبني أفكاره:

يرى بديع الزمان سعيد النورسي في علاقة العالم بالسلطة ضرورة أن يبلغ العالم، الدولة، بحاجة إلى دعوته، وأن هذه الدعوة مفيدة للمجتمع، وإن الدولة إذا أدركت ضرورة القرآن ستعرف بالتالي أن دعوة العالم الداعية مفيدة لحياة الأمة ولأمن البلاد. وبالتالي، فيرى أن على الدولة وهي السلطة، نشر الدعوة وتشجيع الناس على الاطلاع عليها، ويركز النورسي هنا - بالطبع - على ما كتبه هو، أي رسائل النور، فيقول: "بات من المسلم به فائدة هذه الرسائل (يقصد رسائل النور التي هي بنات أفكاره وقلمه) الداعية

إلى القرآن، والتي هي لمعات من أنواره الباهرة لحياة الأمة ولأمن البلاد، وحتى لحياتها السياسية، فضلاً عن حياتها الأخروية. فمن الضروري، إذًا للدولة ألا تتعرض لها بسوء، بل تسعى بجادة إلى نشرها وتشجيع الناس على قراءتها؛ ليكون عملها هذا كفارة عما اقترفت من سيئات فاحشة سابقة، وسدًا منيعًا في وجه ما سيقبل من ويلات مصائب وفوضى وإرهاب" (١١٢).

«على العلماء تصح أولياء الأمور من أهل السلطة:

يُذكر بديع الزمان سعيد النورسي حكام تركيا في العهد الكمالي أو تركيا الكمالية بأنه سبق أن قدم النصيحة للسلطان عبد الحميد الثاني سلطان الدولة العثمانية، وبالثاني يقوم بنصحهم، والنصيحة في رأيه مرقف من مواقف العلماء تجاه السلطة، ونصيحتهم للكماليين من أهل السلطة أن توفيقهم في الحكم لا يكون إلا في موافقة تعريفاتهم مع قوانين الله، ويقدم لهم النصيحة أيضًا في أن الدين أكبر من المصالح الدنيوية، ولا ينسى النورسي أن يكون مثالًا لأتباعه، فيرجع النصيحة أيضًا للمجنود في الجيش التركي؛ إن عليهم طاعة ضباطهم، والمعروف أن الجيش التركي هو الحارس الأمين على مبادئ تركيا الجمهورية.

وفي هذا يردد النورسي القول إن دعوته وجماعته ليست ضد السلطة، يقول النورسي في النصيحة أولياء الأمور من أهل السلطة:

"يا أولياء الأمور: إن أردتم التوفيق فاطلبوه في موافقة أعمالكم للسُنن الإلهية في الكون - أي قوانين الله - وإلا فلن تحصنوا إلا بالخدلان والإخفاق، واعلموا أن الدين لا يُصَحِّح به لأجل الحصول على الدنيا" (١١٣).

"لأننا الفقير المُعْدِم قمت بإسداء النصيحة إلى سلطان عظيم" (١١٤).

"خلاصة الكلام: "إني أبلغكم ما أمره الرسول الأعظم - ﷺ - وهو: إن الطاعة فرض، فلا تعصوا ضباطكم" (١١٥).

«تحذير العلماء، أرباب السلطة، من القومية والعنصرية؛ حتى لا تفرق الأمة:

يدرك النورسي أن دولة كال الدولة العثمانية لم يكن يجمعها إلا الإسلام، وعندما انتشرت القومية بين شبابها، بدأ عنصر قوي يدخل ضمن عناصر هدم هذه الدولة حتى انتهت، وقامت تركيا الكمالية لتحل محلها وترثها، ويدرك النورسي - أيضًا - أن بلدًا

مثل تركيبتها عناصر شتى، ففيها الأتراك وإلى جانبهم الأكراد وعناصر أخرى أقل عددًا؛ لذلك كان يرى أن من واجب العالم تجاه السلطة التي تكفله وتحكم بلاده ومستولة عن أمنه واستقراره من واجبه أن يقدم التحلر لها من خطر القومية والعنصرية، مذكرًا للسلطة أن العامل العنصري والقومي أظهر ضرره تاريخيًا؛ لذا يقول:

"لقد ظهرت أضرار النمرة القومية والعنصرية في عهد الأميين؛ كما فرقت الناس شفرقة في بداية عهد الحرية وإعلان الدستور؛ حيث تأسست النوادي والتكتلات، حلفًا بأن الإضرار بالناس بأعمال سلبية؛ هو فطرة القومية والعنصرية التي تطروا عليها، إلا إن العنصرية ودعوى القومية خطر عظيم" (١١٤).

- ضرورة إشاعة العلماء بجهود السلطة في أعمالها الخيرية:

يرى النورسي ضرورة أن يكسب العلماء الدعاة رجال السلطة، ويظهر هذا جليًا في كتاباته، ومن ثم يرى أن العالم ينبغي أن يبادر باستحسان كل ما يصدر من رجل السلطة الحاكم من أعمال خيرية وشيد بها، وبالتالي يخطط النورسي الطريق في التعامل مع السلطة لأتباعه ومريديه النورسيين.

من ذلك إن النورسي كان يود إقامة جامعة دينية في الأناضول على طراز الأزهر الشريف في مصر، نادى بإقامتها هذه الجامعة التي سماها الزهراء مثلما أن في مصر "الأزهر". وفشل النورسي في هذا فشلًا ذريعًا؛ لأن اقتراحه إقامة هذه الجامعة، لم يصادف قبولًا لدى السلطان عبد الحميد الثاني، رغم أن هذا السلطان كان داعية لفكرة تجمع المسلمين "الجامعة الإسلامية".

ثم نادى النورسي بإقامة هذه الجامعة في عهد الاتحاد والترقي، وهم أصحاب فكرة تجميع الأتراك في دولة واحدة "الجامعة الطورانية"، وكان نصيب النورسي أيضًا الفشل في هذا، ولم يأس، وظل ينادي بهذه الفكرة في عهد الكماليين، وهم أصحاب برنامج "تغريب تركيا" حتى وجد بعض صدى كالسراب الكاذب في عهد جلال بايار الخليفة الثاني لأتاتورك، وفراع أتاتورك اليشى في إقليم أزمير، وفي هذا المصدد يقول النورسي: "أدخل رئيس الجمهورية، إنشاء الجامعة (أي جامعة الزهراء) في الشرق (أي في شرق الأناضول) ضمن المسائل السياسية المهمة، حتى أنه حاول إصدار قانون؛ لتخصيص ستم مليونًا من الليرات لإنشائها.

إن هذه الجامعة (يعني جامعة الزهراء) حجر الأساس لإحلال السلام في الشرق الأوسط وقلعة الحصينة، وستشر فوائد جمة لمصالح هذه البلاد والعباد بإذن الله - عز وجل^(١٢٦).

ومن ضرورة تقدير العلماء للسلطة والإشادة بها في حالة أعمالها الخيرية أو ذات المصلحة العامة في رؤية النورسي، قيامه بتشجيع السلطة التركية رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء، ومباركتيهما عند توقيعهما حلف بغداد بين تركيا والعراق وباكستان، وكان رئيس الجمهورية وقتها جلال بيار "ورئيس الوزراء كان عثمان مندريس، وهو الحلف الذي رآه العرب وقتها خطرًا على فكرة القومية العربية، التي كان يقودها جمال عبد الناصر في مصر، والتي كان العرب يتخفون - ولتها - من أن هذا الحلف إذا نجح، سيكون أداة للغزو الغربي في منطقة الشرق الأوسط، وكانت سياسة مصر وقتها ضد الأحلاف، خاصة وأن حلف بغداد كان بمساندة بريطانيا.

وكان النورسي يأمل من هذا الحلف، واشتراك تركيا فيه، أن يكون فرصة له؛ لانتشار أفكاره في البلدان العربية وفي باكستان، يقول النورسي:

إلى رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء:

"إننا نبارك تعاونكم الوثيق مع العراق وباكستان بعلم أرواستا ووجداننا، فقد أكسبتم بهذا التعاون الفرح والانشراح لهذه الأمة، وسيكون بإذن الله - عز وجل - مقدمة لإقرار الأمان والسلام بين أربعمائة مليون مسلم، وبضمن السلام العام للبشرية قاطبة، هذا ما أحسسته في روسي، ورأيت التزامًا علي أن أكتب إليكم هذه الحقيقة؛ حيث زدت إلى قلبي في الصلاة، وأذكركمها.

إنني كما يعلم الجميع تركت الدنيا والسياسة منذ أكثر من أربعين سنة، إلا أن الذي دفعني إلى بيان هذا الإخطار القلبي والعلاقة القوية التي شعرت بها، هو: تأثير رسائل النور في البلدان العربية وباكستان أكثر من أي بلاد أخرى"^(١٢٧).

- تدخل العالم في سياسة السلطة لا يكون إلا بترجيح ما يراه غيرًا للأمة والاقتصاد له دون العمل الفعلي بالسياسة:

كان هناك حزب حاكم واحد هو حزب الشعب الجمهوري، الذي حكم لوحده محافظًا على المبادئ الكمالية، ولما دخلت تركيا مرحلة التعددية الحزبية تكون الحزب الديمقراطي^(١٢٨)، من بعض أعضاء حزب الشعب الجمهوري، الذين انفصلوا عنه وكونوه، وبذلك بدأ الحزب الديمقراطي هو أهون الشرين في نظر النورسيين.

وكان أن وجه النورسي لاتباعه إشارة إلى تأييد حكومة الحزب الديمقراطي دون تدخلهم في السياسة، للحيلولة دون وصول حزب أشد ضراوة للإسلام إلى السلطة، وكلاهما سلطة، لذا نجد في رسائل النور:

"سألتنا استأقتنا: لماذا تعمل على الحفاظ على الحزب الديمقراطي؟

فأجبنا بالآتي:

إذا سقطت حكومة الحزب الديمقراطي فيتولى حزب الشعب الجمهوري. حزب الشعب الجمهوري إذا تولى السلطة فإن القوة الشيوعية ستحكم البلاد تحت اسم الحزب نفسه، ولأجل الحيلولة دون وصول حزب الشعب إلى السلطة، والذي يشكل خطراً على حياتنا الاجتماعية وعلى الوطن، اعمل على المحافظة على الحزب الديمقراطي باسم القرآن والوطن والسلام"⁽¹²⁰⁾

والواقع السياسي يقول إن حزب الشعب الجمهوري، وإن كان يتفق مع الشيوعيين في الموقف من الدين، إلا إن هناك اختلافات في الأيديولوجية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بين كل من حزب الشعب الجمهوري والشيوعيين الأتراك، على اختلاف أحزابهم.

- لا ينبغي على العالم أن يفقد حريته نظير تكفل السلطة بإحاشته:

يرى النورسي، ومن خلال تجربته الشخصية أن العالم ينبغي له ألا يفقد حريته في أداء واجبه، وأن هذه الحرية هي أهم شيء في حياة العالم، وبالتالي لا يتنازل عنها للسلطة حتى ولو كفلت له طعامه وشرابه وعيشته؛ لذا يقول:

"لقد سمعت أن المسئولين هملوا إلى حكومة هذه المنطقة أمر إهابتي الدنيوية، وأنني إذ أشكر هؤلاء، أعلن لهم:

إن حريتي في أداء واجبي هي أهم من كل شيء، فهي أول ركن من دمتور حياتي، إنني أتمكن أن أمش من دون طعام، ولكنني لا يمكن أن أمش من دون حرية"⁽¹²¹⁾.

تري هل سمع النورسي أن السلطة عهدت إلى المسئولين في منطقته أمر إهابته الدنيوية فعلاً، أم ترى أنه يتصور هذا لكي يكتب رأيه في الحرية؟

- عدم إقامة حزب سياسي على أساس ديني:

يرى النورسي أنه ينبغي على العالم الإسلامي والدعاة المسلمين بل وأتباع هؤلاء،

ألا يكون لهم أي دخل بالسياسة، وأن رؤية النورسي للعلماء أن يقتصر دورهم على شيء واحد وهو الإسلام العبادي، الذي يقتصر على تجنب المسلمين لما هو غير عبادي.

من المثير هنا، رؤية النورسي في علاقته كماله من علماء المسلمين؛ نظرته إلى تكوين حزب ديني، ذلك لأنه كما يعتقد النورسي، سيقوم هذا الحزب باستغلال الدين في سبيل دعوة الحزب.

الغريب والجديد في رؤية النورسي للحزب الإسلامي وسميه للسلطة، اشترط النورسي أن يكون 60٪ أو 70٪ من أعضاء الحزب الذي ينادي بإسلامية الدولة، على تدين تام حتى يستطيع تسخير السياسة في خدمة الدين، ويبدو من الوهلة الأولى أن لا علاقة بين التدين التام، وبين تكوين كوادز حزبية على أسس سياسية إسلامية.

يقول النورسي - وهو يشرح لغة دعوة النورسيين، التي أقامها وأدخلها أتباعه فيما بعد - : "إن حزب الاتحاد الإسلامي يستطيع أن يأخذ بناصية الحكم متى كان من متين إلى سبعين بالمائة منه تدين تام الدين، لتلا يحاول جعل الدين أداة للسياسة، بل ربما يستحوذ السياسة في سبيل الدين، ولكن يلزم ألا يتولى هذا الحزب الحكم حالاً؛ لأنه سيضطر إلى استغلال الدين في إمرة السياسة لمجابهة جرائم السياسة الحالية وشرورها، حيث إن التبرية الإسلامية قد أصابها الزهن والخلل منذ زمن بعيد" (133).

وعلى المختصين في الشؤون السياسية وشئون الفقه الإسلامي السياسي مناقشة رؤية النورسي الذي يديها كمفكر مسلم له دهرته، ومناقشتهم مدى توافق هذه الرؤية مع رؤية الشرع الإسلامي ورؤية فقهاء المسلمين.

لأنه يبدو أن النورسي مفرد في هذا القول، كما هو مفرد من سائر فقهاء المسلمين في أشياء كثيرة ليس هنا مجال مناقشتها من كل زواياها، ومناقشة رؤية النورسي في هذا ومدى جدواها في إقامة أضراب على أساس ديني، في كل من أوروبا وإسرائيل والعالم الإسلامي.

- يمكن للسلطة معضلة في البرلمان أن تقوم مقام الخلافة الإسلامية:

رؤية النورسي هنا للخلافة الإسلامية رؤية، تشمل هذه الرؤية في - أن المجلس البرلماني في أية دولة إسلامية يمكن أن يقوم مقام الخلافة الإسلامية ويبدو أن الفقهاء وعلماء الإسلام قد جددوا مفهوم الخلافة ومفهوم الشوري، وما يتعلق بهاتين المؤسساتين؛ خاصة وأن تكوين

مجلس الأمة التركي في العهد الذي كتب فيه النورسي رؤيته لمفهوم سلطة مجلس الأمة، كان تكوينه على أساس تركية أتاتورك ورجال السلطة الكمالية، ولم يكن أبداً على أساس التزام الأعضاء بالإسلام بل العكس تماماً وإن أول مالفت نظر النورسي في مجلس الأمة التركي الكبير عند تكوينه بأمر أتاتورك، هو أن أعضاءه قد تركوا الصلاة.

يقول النورسي في رؤيته بأن مجلس الأمة يمكن أن يعمل محل الخلافة:

"إن الشخصية المعنوية لهذا المجلس العالي (وهو صفة أطلقها النورسي على مجلس الأمة التركي الذي أقامه أتاتورك وكوّن أنصاره الأغلبية الغالبة من أعضائه) قد تمهنت معنى السلطة (أي السلطنة العثمانية التي ألغاهم أتاتورك) بما تتمتع به من قوة، فإن لم يتعهد هذا البرلمان معنى الخلافة، وكالة أيضاً في، ولم يقيم باعتقال الشعائر الإسلامية، ولم يأمر الآخرين بالقيام بها، أي إذا أخفق تقديم معنى الخلافة، ولم يستوف حاجة الأمة الدينية، هذه الأمة التي لم تفسد فطرتها، والمحتاجة إلى الدين أكثر من حاجتها لوسائل العيش، والتي لم تنس حاجتها الروحية تحت كل ضغوط المدنية الحاضرة ولهوها، فإنها تضطر إلى منح الخلافة إلى ما ارتضيه - تماماً - من اسم ولغة، فتمنع له القوة والإسناد أيضاً لإحالة ذلك المعنى، والحال أن مثل هذه القوة التي ليست بيد المجلس، ولا تأتي عن طريقه بسبب الانشقاق، وشق عصا الطاعة، يتناقض أمر القرآن الكريم، الذي يقول: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا" آل عمران: 103⁽¹⁴³⁾.

ويبدو أن النورسي يرفض فكرة إقامة خلافة على رأسها خليفة فرد، وهو سابق عصره في دعوته إلى القيادة الجماعية في الأمة، وهي قيادة عرفها العالم في الستينيات من القرن العشرين، والنورسي قام بدعوته إلى القيادة الجماعية في العقد الثاني من القرن العشرين، عندما أسس أتاتورك مجلس الأمة التركي الكبير، يقول النورسي:

"إن هذا العصر عصر الجماعة، إذ - الشخصية المعنوية - التي هي روح الجماعة - أثبت وأمن من شخصية الفرد، وهي أكثر استطاعة على تنفيذ الأحكام الشرعية، فشخصية الخليفة يمكن من القيام بوظائفها استناداً إلى هذه الروح المعنوية.

إن الشخصية المعنوية تعكس روح العامة، فإن كانت مستقيمة فإن إشرافها وتألقها يكون أسطع وألمع من شخصية الفرد، أما إن كانت فاسدة، فإن فسادها يستشري وفق ذلك، فالشر والخير محددان في الفرد، بينما لا يحددهما حدود في الجماعة"⁽¹⁴⁴⁾.

- دعوة العلماء رجال السلطة إلى القيام بشعائر الصلاة:

لاحظ النورسي وهو في آنفة، العاصمة الجديدة للدولة التي أقامها أئاتورك، لاحظ والأسى بمصر قلبه، مظاهر الجحود عن الدين عند العديد من نواب مجلس الأمة التركي الكبير، فآكثرهم كانوا لا يؤدون الصلاة، كما أن السلوك المعادي للإسلام قد بدأ واضحا⁽¹²⁸⁾.

إن النورسي يصف انتصار الأتراك في حرب الاستقلال التي دحروا بها قوات اليونان، وهي حركة شعب وحرب شعبية رائعة بقيادة أئاتورك كانت حرب تحرير، ولم يكن في بال أئاتورك ولا في ذهن أعضاء مجلس الأمة أنها حرب دينية بأي معنى من المعاني، لكن النورسي رغم كل ذلك يقول لأعضاء مجلس الأمة، ولعله كان يشمل السلطة إلى الإسلام: "يا أيها النواب، أيها المجاهدون، ربا أهل الحل والعقد، أوجو أن تعمروا أسماعكم إلى مسألة يسديها إليكم هذا الفقير إلى الله - عز وجل - إن النعمة الإلهية العظمى في انتصاركم هذا (أي انتصار الترك في حرب الاستقلال ضد قوات اليونان المحتلة) تستوجب الشكر، لتسبم وتزهد، إذ إن لم نستقبل النعمة بالشكر نزول وتلطخ، فمادمتم قد أنقذتم القرآن الكريم من إغارة العدو بفضل الله - تعالى -، فعليكم إذا الامتنان بأمره الصريح، وهو الصلاة المكتوبة، كي يظل عليكم نفعه، وتدوم أنواره بمثل هذه الصورة الخارقة.

لقد أبهجتم العالم الإسلامي بهذا الانتصار، وكسبتم ودعم وإقبالهم عليكم، ولكن هذا النود والتوجه نحركم، إنما يدومان بالثزام الشعائر الإسلامية، إذ يحكم المسلمون ويودونكم لأجل الإسلام"⁽¹²⁹⁾.

نتيجة:

إن دراسة النورسي كمفكر، تستحق الاهتمام من قبل المشتغلين بالفكر في العالم الإسلامي. وتناولنا له، خطوة من خطوات سبقت من قبل باحثين آخرين، إلا أننا نود توجيه الاهتمام إلى:

علاقة النورسي بالسلطة وبالحاكمية عمومًا، سواء حاكمية البشر أو حاكمية الدين.

وقد تم التوصل إلى ما يلي:

1 - إن النورسي عالم عاشر الثقافة العثمانية الإسلامية، وامتدت حياته - وبالتالي ذكره - إلى تاريخ تركيا الحديثة بثقافتها - الرسمية - الغربية والعثمانية.

2 - احترام النورسي للسلطة سواء دينية أو علمانية، وقيام أسس تفكيره في هذه الناحية بالذات على:

حماية نفسه - كعالم - وأتباعه - كدعالة - من بطش الدولة العثمانية، إذا رأت أن مسار الدين في البلاد جاوز الحد، الذي نص عليه دستور تركيا العثماني.

ولعل احترام النورسي للسلطة العثمانية، راجع إلى:

طبقة اللاوعي النفسية، التي تربى عليها من أن السلطة التي عرفها وهو صغير سلطة دولة إسلامية. وبالتالي، فما المانع من تصوره أن السلطة هي الواجبة الاحترام، أيًا كانت؟

3 - أسقط النورسي المفهوم السابق عليه في الجهاد، وهو الجهاد في سبيل الله بكل الوسائل من تربية ودعوة وعسكرية إلى مفهوم الجهاد المحتوي.

وهذا:

• أكسب دعوته بعدًا سلعيًا أوسع.

• ومنع فكرها الصدام مع الغرب.

• ويتمشى مع معطيات الغرب الآن في عالم فكرة العولمة التي تبناها الولايات المتحدة الأمريكية، وبالتالي مع معطيات السياسة التركية الرسمية الرامية إلى أن مفهوم الأمن للجمهورية التركية، يقوم أساسًا على التحالف مع أمريكا، خوفًا على البلاد من الشيوعية أيام الاتحاد السوفيتي، والآن في ظل إمكانيات أمريكا الاقتصادية والعسكرية والسياسية ومسيطرتها على العالم.

• وبذلك وجدت دعوة النورسي - حتى قبل تطور دور أمريكا العالمي إلى هذا الحد، الذي نعيشه الآن في أوائل القرن الحادي والعشرين - اهتمامًا مبالغًا وتكرارًا واضحًا.

4 - إن رؤية النورسي في علاقته - كعالم - مع السلطة، سبق مفهوم الحوار بين الأديان، والحوار بين الشرق والغرب، وقد وجد أتباعه بعده، في فكرة توسيع دائرة الحوار بين الأديان؛ لأن النورسي كان يرى:

• تحالف أصحاب الديانات السماوية، في مواجهة الفكر الشيوعي.

5 - تتماشى رؤية النورسي لعلاقته - كعالم - مع السلطة:

• مع مشروع السلام متعدد الأديان الذي تبناه جمعية "البيت المفتوح" الإسرائيلية، ولقها الرملة في إسرائيل.

6 - تتماشى رؤية النورسي في موقفه من السلطة:

• مع فكرة التصالح مع التاريخ، في أن كل العداوات التاريخية القديمة ماضى زمنها وولي، ولابد أن يسود التصالح بين الشعوب، التي اختلفت في الماضي وحاربت بعضها البعض، وأن هذا الزمن زمن الإيمان، ولا شيء غير زرع الإيمان في النفوس.

7 - توضح تقديمه فكر النورسي في أنه:

• أبعد المفهوم الكلي للإسلام، واقتصر فيه على الجانب الإيماني؛ دقة الاصطهاد السلطة للمؤمنين.

والغريب أن دعوته لم تمنع السلطات السياسية والعسكرية التركية، والتي ترى أن الإسلام دين وسواسة وسجنم، لكن الدولة لا يمكن لها السماح بدور سياسي للإسلام مهما كانت الظروف.

8 - مازال أتباع يدع الزمان سعيد النورسي مضطهدين من قبل السلطة رغم تسليحهم بـ

• التعامل مع السلطة.

• وقولهم بعدم العنف مع الدولة.

• وتسهيلهم لمهمة الدولة في مناطق مثل آسيا الوسطى التي يقوم النورسيون بافتتاح مدارس تركية فيها تعمل للدهاية للدولة التركية.

والقرارير الاستراتيجي التركي، مثال على نظرة الدولة للنورسيين رغم رؤيتهم للسلطة، إلا أن السلطة اعتبرتهم بعد مرور ما يقرب من نصف قرن على وفاة النورسي

وكتابة تعليماته، أنهم متطرفون إرهابيون.

٥ - الثورسي سابق لعصره في أنه:

• أول من فتح باب الحوار بين الأديان.

• بل سبق هذا بعبداً التعاون بين الأديان.

• وسبق مفكري الإسلام العثمانيين في إرساء مبادئ التعايش في مجتمع متعدد الثقافات، فيما نعلم.



هوامش البحث

1 - دولة القراخانيين: قامت فيما وراء النهر عام 923م، أسلمت وإعلان حاكمها حاليون خان إسلامه عام 940م، وتسمى باسم عبد الكريم. كانت بلاسافون هي حاضرة هذه الدولة، وهي أول وأكبر دولة إسلامية تركية، انضمت دولة القراخانيين إلى أربعة أقسام، انتهت بنهاية قسمها الأكبر وهو دولة الخوارجين العظام، وكان ذلك عام 1033م، أما الأقسام الثلاثة فهي:

- دولة خوارجين الشرقيين وانتهت عام 1210م.

- دولة خوارجين الغرب، وكانت نهايتها عام 1212م.

- أما دولة خوارجين فرغانة، لقد زالت عام 1222م.

وقد ذكرها منجم باشي أحمد دده أفندي في جامع الدول باسم الدولة الخاتية، في فقرته السادسة في ذكر خوارجين الترك الذين كانوا من ولد أفراسياب.

انظر منجم باشي أحمد دده جامع الدول ورلة (أ) مخطوط في مكتبة أحمد أفندي بالسليمانية - اسطنبول، تحت رقم 2109. وقد اهتمت الموسوعة التركية بدولة القراخانيين في:

{T.A.C, 21, s. 284, Ankara 1974.}

2 - انظر في هذا الرأي:

Mustafa Mıyasoglu, Devlet ve Zihniyet, s. 1B, Elifbe Yay. İstanbul, 1980

ولمحب هذا المذهب الكثير من النسخة الأثرية، غير عباس أوغلو، وبمعنى أوضح: كل مفكري وأبناء الاتجاه الإسلامي في تركيا المعاصرة، وأبرزهم الكاتب التاريخي والمفكر التركي قدير مصر أوغلو.

3 - أحمد عبد الرحمن مصطفى: في أصول التاريخ العثماني، ص 109 و 108 و 110 و 112 و 138 و 141، ط 2، دار الشروق، القاهرة 1993م.

والجدير بالذكر أن اختيارنا للاستشهاد بهذا الكتاب هنا، هو ما عُرف به مؤلفه من تبحر البحث.

4 - ذكرت ذلك كتب "سليمانية لر"، والتي كان أول من استخدمها الأستاذ شهاب الدين نكين داغ في مقالة له بنفس العنوان، انظر:

Tekindag, M. C. Şehabeddin, " Selimnâme", T. E. D. Say. 1, s. 197 - 230 İstanbul, 1970.

وعلى رأس "سليمانية لر" التي ذكرت سليمان كاشفي، انظر، كاشفي سليمان، مخطوط تركي

رقم 2174 مكتبة أحمد أفندي، ورقة 102 / 6، وانظر في هذا المسألة من المعاصرين:

Muhammed HARB, 'Yavuz Sultan Selim' ■ Sunriye ve MısırSeferi, s. 112, Sozler

Yay. İstanbul 1980

وانظر أيضًا من كتب التاريخ العثماني العام، والتي عُرفت بقدر كبير من الطاقة التاريخية:

Yilmaz Öztuna, Büyük Türk Tarihi, s. 20, c. B, Otuklu Yay., İstanbul 1978

(S) A. Z., A. Z. Tarihi, s. 112, M. E. B. Ankara 1985.

واقبه يصف عاشق باشا زاده، السلطان العثماني، رأس السلطة في الدولة العثمانية بأنه "سلطان المجاهدين" والواقع أن "السلطان العثماني" هو رأس السلطة، وهو مركز النظام السياسي والإداري العثماني، وهو حجر الأساس في الحكم، يملك في يده كل أنواع السلطة من سياسية وإدارية وهيئية، وهو الشخص الوحيد الذي يشرع المحكومين (الرعايا) وطبقة السلطة أيضًا بالارتباط به، وهو يحمل لقب "النازي" بما يحمله هذا اللقب من إيماعات دينية ومكانة.

واستند السلطان العثماني - خاصة بعد عهد القانوني - لقب "خليفة روي زمين" ومقابلته في الحرية "خليفة المسلمين"، والسلطان مكلف بتطبيق الشريعة الإسلامية وحمايتها وتكون صلاحياته وسلطاته داخل حدود الشريعة، ونلاحظ في جهود تولي شخصيات قوية منصب شيخ الإسلام مثل كمال باشا زاده، وأبي السعود أفندي، تزايد السلطة الدينية على السلطة المدنية في الدولة.

Davut Dursun, yönetim - Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, s. 208, 211, 213, 214. İsalet yay İstanbul Yay 1989.

لما جسم السلطة فكان الديوان العثماني المعروف باسم الديوان الهلالي الذي كانت مهمته دراسة أمور الدولة السياسية والإدارية العسكرية الطوعية والكرمية والعدلية والمالية كما كانت مهمته النظر في الشؤون والقضايا ونفذ فيها القرار ويتكون من أعضاء دائمون وأعضاء مؤقتين، يرأسه الساجان، ويعد فيه الصدر الأعظم وقاضي عسكر الكاشان وقاضي عسكر الروملي، والتوليفي والدفترمان وهؤلاء أعضاء دائمون ومعهم أعضاء غير دائمون، وهم أمراء الأمراء - إذا كان موجودًا في العاصمة - وأما الإنكشارية وقائد الأتاتشول - إذا لم يكن حاليًا على رتبة الباشا - أما إذا كان فهو دائم - وشيخ الإسلام إذا طلب منه المشور وهناك رئيس الكتاب والذكركه جي، وجاويشي باشا، والكتاب. وهذا الديوان لو جسم السلطة العثمانية يتمتع بأعلى سلطة في الدولة بعد السلطان. وكانت مهمة هذا الديوان المحافظة على نظام الحكم أي السلطة العثمانية القائمة وهي قائمة أساسًا وتكوينًا على مبادئ الدين الإسلامي. وله سلطات سياسية أيضًا بجانب سلطاته الإدارية والمالية - والتي ليس هنا مجال التحدث عنها - لتمثل في سلطاته داخلية أهمها حماية الشريعة الإسلامية وهي روح السلطة السياسية العثمانية، وسلطات سياسية خارجية، والتي كان أهم أهدافها نشر الإسلام بكل ما تستطيعه الدولة من إمكانيات. وبعبارة أخرى تسهيل دار التحريم إلى دار إيمان. انظر تفصيلات هذه الصلاحيات.

Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Organı Olarak Divan - i Hımayun, s.

.73 - 74, Ankara 1976

وفي الحرية يمكن الرجوع إلى: محمد حرب، أليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية في إطار تاريخ الفكر العثماني، ص 34، 35 مجلة آفاق الثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة مارس 1996م.

أما التفصيل مع تحليل تاريخي وإداري، فانظر:

Devut Dursun, a. g. s. ■ 241 - 258.

[6] Zeki Pakulın O. O. T. S., S. 365 / 1, M. E. B. İstanbul 1983.

أما في اللغة العربية وتفصيل هذه النقطة، انظر: محمد حرب: مرجع سابق، ص 29 - 42.

[7] Ahmet Uğur, Şısetnamesi, S. 18, 20, 20, Kultur ve Sanat Yay. T. S. N. Y. Y...

[8] Koca Sakbanesi, Paris Sefaretnamesi, Haz. Abdullah Uçman, Ter. 1001 Tem. Es. No. 82, İstanbul, T. S.

والجدير بالذكر هنا، أن المؤلف قدم كتابه هذا إلى السلطان أحمد الثالث، والذي اشتهر عصره بالترف، وسفارته- أي المؤلف- عبارة عن مرآة لفرنسا قدمت إلى الدولة العثمانية، وقد أثرت هذه الرسالة على التوجهات المنهجية لرجال السلطة في ذلك العهد.

9 - عماد زباد، اكتشاف التمدد الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، ص 22، 24، 29، 26، دار الطليعة، بيروت، 1981م. وهذا الكتاب- في نظرته- بتجلياته القوية أفضل كتاب في مساحته حتى الآن، انظر لنفس المؤلفين أيضًا:

Kocbey, Kocı Bay Risalesi, Sadat. Zuhuri Danisman, Ter 1001 Tem. Es. No. 125, İstanbul, T. S.

وكذلك:

Nuri Akbayer, Kocı Bay Madd. T. ■ E. A., C. S, s. 861, Dergah İstanbul, 1982.

وكذلك:

Nuri Akbayer, Kocı Bay Madd. T. D. E. A., C. S, s. 861, Dergah İstanbul 1982.

وكذلك: بروم في طاهر، عثمانلي مؤلفهري، ج 3، ص 119، معارف همومية نظائري، إسطنبول، 1313.

Iutli Pasa, Asafname, E. K. Ahmed Uğur, İslam İlimleri Ens. Yay. No: 4, Ankara, 1980

10 - نجم باش أحمد دده أفندي، مخطوطه، مصدر سبق ذكره، ورقة أب و ■ / أ.

11 - نجم باش أحمد دده أفندي، مصدر سبق ذكره، ورقة 2 / أ.

(12) İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, c. I. s. 19 Dergah Yay. İstanbul 1987.

13 - إسماعيل قرا، المرجع السابق، ص 21.

[15] Mum taz Er Türkone, Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğusu, İletişim yay, 6. 35, İstanbul 1991.

16 - إسماعيل قرأ، المرجع السابق، ص 29. ونامق كمال يصور في مسرحيته ذات الشهرة الواسعة في تاريخ الأدب العثماني "جلال الدين خوارزم شاه" التي كتبها لثقرأ وليس لتمثيل - كما يشير في مقدمتها- يصور شخصية جلال الدين التاريخية، في صمودها أمام التتار، ثم معارلاته لجميع الإنمالات والمماليك الإسلامية، في وحدة إسلامية جامعة للوقوف صلب واحد أمام "هلو المسلمين، التتار، إنما هي الإرهاعات الأولى في الأدب الإسلامي، بل وفي الفكر الإسلامي- وليس في الإسلام- سابق للوحدة الإسلامية. أقول إنما في بدايات قيام الجامعة الإسلامية، وقد كتب نامق كمال مسرحية جلال الدين عام 1881م مع أن إرهاعات الجامعة الإسلامية عند الأنفاتي لم يمحطها المهتمون من الأتراك قبل 1883م. تفصيل ذلك انظر:

Namik Kemal, Cemaleddin Harezmsah, Haz. Huseyin Ayan, Dergah Yay 4cu Baskı, İstanbul 1972.

وهم أن بهجت نجاتي كبل يذكر أن تاريخ كتابة جلال الدين كانت 1885، انظر:

Behcet Necatigil, E. I. S, Namik Kemal Madd. İstanbul 1978.

إلا أن الاتفاق العام بين الكتاب والمفكرين الترك، أنها 1881م انظر مادة نامق كمالفي:

T. D. E. A. C.66. 517 İstanbul 1985.

وفي إسلام جلال الدين وحرره على جميع كلمة المسلمين في جامعة واحدة للوقوف أمام التتار، يقول أحمد حمدي طاك بيكار الناقد والكتاب والروائي والمؤرخ الأدبي التركي: "إن العامل الأكبر في الانهيار الروحي لجلال الدين، سيه عدم وجود اتحاد بين المسلمين، ولقد أرسل جلال الدين إلى العليقة في بغداد، وكذلك إلى قصر الأيوبي، وإلى قصر السلجوقي وسوفا هو مولانا نور الدين، لكي يدعو هؤلاء قادة الأمة الإسلامية إلى الاتحاد معه لمواجهة المغول. إن نقطة التحول في عيوب نجم جلال الدين كانت حصار مدينة الأخلاط وتخريبها، وقد أخذ سلاطين الأيوبيين والسلاجقة ينظرون إليه نفسه على أنه أكبر خطر يهددهم، ولذلك فبدلاً من أن يلبروا دعوته للوحدة الإسلامية مسرحين، أخذوا يمدون اتفاقاً عليه هو، أخذ جلال في كتابة وصية تروحي بعمل ما؛ لتحويل المغول إلى الإسلام.

Ahmet Hamdi Tanpınar, ■ Asir Türk Edebiyat Tarihi, 4 Cu Baskı, s. 390 - 391, İstanbul 1976.

ويؤكد نفس الناقد والمفكر، ريادة نامق كمال لفكرة الجامعة الإسلامية بقوله: "ينفي نامق كمال في 9 أبريل 1873 إلى قبرص، يتعرف هناك بالشيخ أحمد أفندي، حيث يتأثر به، وبعد تعرف نامق بهذا الشيخ تبدأ في حياة نامق كمال أحاسيس دينية جديدة، لم يولي نامق كمال لفكرة الوحدة

الإسلامية في أعماله قبل نفيه عام 1923 إلى قبرص إلا قدرًا بسيطًا من الإهتمام، إلا أنه بعد نفيه وتعرفه وتأثره بالشيخ أحمد أفندي قفزت أيديولوجية الوحدة الإسلامية إلى المكانة الأولى في أعماله فأصبح كمالاً.

والمعروف أن هذه الأيديولوجية كانت هي سياسة الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد العزيز، الذي حكم وعظمه مراد الخامس ثم جاء بعدهما السلطان عبد الحميد. انظر أحمد حمدي، المرجع السابق، ص 360.

17 - إسماعيل قراء، المرجع السابق، نفس الصفحة.

18 - إنظر محمد حرب، السلطان عبد الحميد آخر السلاطين العثمانيين الكبار، ص 33 - 34، دار المطبوعات دمشق، 1990 م.

(19) Stefanos Yerasimos, Az. Gellamlik auresinde Turkiye, I Dunya Savasından 1971'e, Gozlem Yay. c. 2. s. 1170 - 1171, Istanbul 1976.

وكتلك:

Sevket Sureyya Aydemir, Makadomydan Orasyaya Erver Pasa, C. 3. s. 255, Ramel K. Evi, Istanbul 1978.

20 - إسماعيل قراء، المرجع السابق، ص 30.

21 - إبراهيم الدسوقي شتا، الحركة الإسلامية في تركيا، الزعماء للإعلام العربي، ص 40، القاهرة 1984.

ونستخدم بهذا المرجع وجهة نظر أكاديمي عربي مسلم في مفهوم استتار الزعيم بالسلطة.

22 - لقد رأى أتاتورك أن الأيديولوجيات الجامعة هي التي أدت ببلاده إلى الهزيمة العسكرية، التي عانى منها كل من عانى على التراب التركي من المواطنين، سواء أكانت أصولهم امتدت إلى الأتراك أم الأكراد أم البجرمس أم الألبان أو التركمانيين أم غيرهم، وقد تبلور مفهوم الوطن في فكر أتاتورك في أنه الوطن التركي، الذي حارب من حدوده ومن أجل الغلاء، والذي لا يرضى بأن يتجزأ بعد تحريره مهما كانت الظروف، هذا الوطن هو الذي حارب الشعب - كله - من أجله، حتى يخلص من الاحتلال الغربي، هو الوطن الذي ينبغي فيه التصير وإعادة البناء والدفاع عنه ولإبداه أمانة في حق الشعب - كله - بعد ذلك. واعتبر أتاتورك أن: "أجزاء الوطن جميعها داخل حدودها الوطنية كل لا يتجزأ ولا يقبل الانفصال". وأن "الأمة متحدة ستدافع وتقاوم التدخل والاحتلال الأجنبي بكل أشكاله". انظر: محمد حرب، الشعر التركي المعاصر من بداية الحركة الكمالية إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، رسالة ماجستير غير منشورة، ص 93، قسم الدراسات الشرقية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1987 نقلاً عن:

Afet Inan, Atatürkte Vatan Mefhuru ve Milliet Sevgisi, A. U., D. T. C. F. D. C. I, Sayı, 4, Aralık 1949.

ومما يلفت النظر أن هذا المفهوم، هو الذي حرمت القوات المسلحة التركية على تبنيه والدفاع عنه، من أن مفهوم المواطن هو "التركي" بمعنى كل من يعيش على التراب التركي، ويشتق بالمواطنة التركية بصرف النظر عن عرقه ولغته الأصلية. ولعل "التركي" هنا تعني الانتساب إلى تركيا، وقد تكون لفظة *Türkiyeli* (تركي لي) بمعنى "تركي"، هي الأقرب للدلالة الطليعية على كلمة "تركي" الجغرافية السياسية، مثل مصري التي تعني الانتساب إلى مصر.

23 - وهذا تعليق من الطنوبي، انظر: السيد حسين عثمان الطنوبي، الحركة الكمالية والعلمانية في تركيا 1918 - 1930، رسالة ماجستير غير منشورة، ص 212، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1982.

24 - هدى درويش، الإسلاميون وتركيا العلمانية، نموذج الإمام سليمان حلمي، دار الأفاق العربية، ص 118، القاهرة، 1998. وفي تفصيل مسألة اعتماد القانون المدني السوري، ونقلًا عن القانون المدني التركي في ترجمته العربية، ونوردها كمرجع عربي مفصل لعلاقة الدين والدولة في تركيا.

25 - الشيخ سليمان حلمي (1888 - 1959م) من أبرز الدعاة في التاريخ التركي الحديث، الذين ظهروا في الحياة التركية، وكان متخرجًا في المدارس العثمانية الإسلامية. قام على إحياء الإسلام والحصل على بحث الدين، بعد أن أثبت تركيا الإسلام من الدستور ومن التعامل الرسمي، ورأى أنه لا سبيل إلى الحفاظ على الإسلام، وما كان عليه من سطوة وانتشار في النفوس بين الناس، إلا عن طريق ما عُرف بعد ذلك بركائز حركة الشيخ سليمان حلمي، وهي:

أ - العمل على إحياء القرآن الكريم بين الناس عن طريق تحفيظه، واستيعاب هذا إنشاء كتابية التحفيظه ومدارس لتعليم الإسلام.

ب - نشر اللغة العربية بين الشعب في تركيا، لكي يتواصل الناس بالقرآن الكريم مباشرة.

ج - نشر العلوم الإسلامية؛ لحفظ التراث العقدي الإسلامي، وسهولة رجوع الأمة إليه.

انظر: هدى درويش، المرجع السابق، ص 11. وهذا المرجع دراسة علمية متميزة عن الشيخ سليمان حلمي ومنهجه في العمل الإسلامي، وهو أول دراسة شاملة عن حركة الشيخ سليمان حلمي.

26 - لم يهتم الشيخ سليمان حلمي بتأليف الكتب؛ لأنه كان يهجم تعليم تلامذته أكثر من شغل نفسه بأي عمل آخر، حتى لا تضيق لهجة دون أن يعلم فيها طلابه شيئًا من العلم، انظر: هدى درويش، المرجع السابق، ص 202، وعندما شغل الشيخ سليمان حلمي، لماذا لم يترك كتبًا لمريديه واتباعه وغيرهم، أجاب بإجابة المطلع على سيكولوجية الأتراك بالمبالغة في احترامهم لروادهم، الذي يقضي أمرًا إلى قصر المحبين قراءتهم في الدين على ما كتبه مشايخهم فقط، مثل جماعة النورسين، فأجابه الشيخ سليمان حلمي: "لقد رأيت كتبًا قيمة لا يمكن تقديمها بمال، كتبها أسلافنا في ضوء الشموع، رأينا هذه الكتب، وقد كُتبت في التراب أو أُلقيت في المزابل أو بيعت للبقالين، ووضع قسم منها على الأرفق لا يقرنها أحد، حتى حالها التراب، وفي زمان أُلقيت فيه

الممارس الدينية، وخبرت فيه حروف الكتابة، وسار الاتجاه إلى التخليد على العلوم الشرعية، وجعلت أنه بدلاً من أن يكتب الكتب الأولى والأكثر لزوماً هو إعداد كتب حية، يعني إعداد طلاب علم يفهمون الكتب العلمية الإسلامية المكتوبة فعلاً، ثم يتفكرون شرحها للناس، وبذلك يتفكرون العلم من السطر إلى الصلوة، وبذلك يحبون". انظر في هذا ما نقله الأستاذ أحمد آق كوندوز عن مذكرات خطبة لجمال مسلمين، اطلع عليها وأثبتها في كتابه:

A. A., Tabular Yikihyor, c. 2. 4 ve 8a, s. 95-96, D. A. v. Istanbul, 1997.

[27] B. S. M. Tarihçe - Hayat, Sozler Yay. s. 202 - 203, Istanbul 1978.

ولها عدة طبعات أخرى.

28 - والملاحظ هنا قول عبد الله الطنطاوي: "وهو من دعاء النورسي" في التصوف، كمصدر من عناصر تكوين فكر النورسي: كان من أزهده الناس في عصره، بل إن الذين كانوا في مثل زهد فلال - ولكنه لم يكن صوفيًا، ولا صاحب طريقة صوفية مطلقًا، إذ كان يقول فائقًا: ليس هذا العصر بعصر تصوف ولا طريقة، إنما هو عصر إنقاذ الإيمان. انظر: عبد الله الطنطاوي، منهج الإصلاح والتغيير عند النورسي، ص 126 (محاورة) في يدع الزمان فكوء ودعوته، تحرير إبراهيم علي الموصلي، حلقة دراسية أقامها المعهد العالي للفكر الإسلامي: مكتب الأوقاف ومركز وسائل النور في تركيا، صمان، الأردن، 1977. وما يجدر الإشارة إليه هنا، أن التصوف في تركيا كان دعامته لرياسة في الحفاظ على الإسلام، كما يجيب الإشارة أيضًا إلى أن الحكم الجديد في الجمهورية التركية قد أصدر أساسيات قيام المجتمع العلماني في تركيا، ومن ضمن هذه الأساسيات، إلغاء مظاهر التصوف، وتغليب المتصوفين لمقاومتهم علمانية تركيا، ولهاهم بتنظيمات مخالفة للجمهورية التركية الجديدة وأساسياتها في دور التصوف في إنقاذ الإيمان في عصر العلمانية، ويعتبر عبد الله الطنطاوي، مرجع سابق ذكره، إن النورسي يرى أن رسائله، أي رسائل النور "قد انتصرت على الضلالات الفلسفية المعاصرة وتغلّبت عليها، في حين أن تيار الحقيقة والطريقة، أي التصوف، قد تراجع أمام هذه التيارات الفلسفية القادمة من الغرب". عبد الله الطنطاوي، المرجع السابق، ص 129 - 130. والواقع أن تيارات العصور قد قاومت الضلالات الفلسفية القادمة من الغرب الأوروبي أو من الشرق الماركسي، انظر في هذا:

İsmail Kara, a. g. İsmail Fennî Ertugul, s. 137, 182.

وهذا لا يقلل من قيمة الفكر الإسلامي بالطبع في مواجهة المحللاتية الراقدة من أوروبا إلى تركيا، يدلل أن القضايا الإسلامية في تركيا المعاصرة سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، إنما قادمة - ويقودها - التيارات الفلسفية الصوفية، متمثلة في الأركانانية بأبعادها العقيدة والدينية، وهيبتها على مسيرة الإسلام السياسي في تركيا.

29 - يدع الزمان سعيد النورسي، صيف الإسلام، مرجع سابق، ص 350.

30 - ذهبه إلى أوداس لتلقي العلم، وقد اجتمع لديه الذكاء الخارق مع القابلية للحفظ، ثم نثر وصفًا

بهذا لغیر النورسي. انظر:

36. B. S. N., T. H., S.

31 - انظر: B. S. N., T. H., S. 99. واللافت لنظر المتبحر لشيخ الشان النورسي هناك أن النورسي يعتبر

الشيخ المتصوف المشهور عبد القادر الكيلاني، أستاذه الرائع وذلك من خلال كتاب الكيلاني:

"فتوح الغيب"، ولقد أثر هذا الكتاب في النورسي حتى أنه تصور عند قراءته الكتاب، أن الكيلاني

يمسح به هو بالذات، لذلك اعتبر النورسيون أن فكر الكيلاني، وكن من أركان فكر النورسي. انظر:

عبد الله الطعناوي، المرجع السابق، ص 120.

32 - يلمع الزمان معبد النورسي، المصدر السابق، ص 5 حاشية (1).

33 - نفس المؤلف، نفس المصدر، ص 57.

34 - المصدر السابق، ص 58.

{35} B. S. N., T. H., S. 42.

{36} B. S. N., Emir dag lahikası, İstanbul 1993, S. 244.

{37} B. S. N., T. H., S. 44.

38 - النورسي، الشعاع الأول، ص 44. B. S. N., T. H., S. 44.

39 - المؤلف نفسه، الشعاع الأول، ص 66.

{40} B. S. N., T. H., S. 583.

41 - النورسي، الشعاعات، مرجع سابق، ص 418.

{42} B. S. N. sualar, İstanbul, 1960, s 417.

43 - النورسي، الشعاعات، مرجع سابق، ص 542.

44 - النورسي، صيقل الإسلام، ص 74.

45 - النورسي، صيقل الإسلام، ص 465.

46 - النورسي، المرجع السابق، ص 451.

47 - النورسي، المرجع السابق، ص 404.

48 - النورسي، المرجع السابق، ص 441.

49 - النورسي، المرجع السابق، ص 465.

50 - النورسي، المرجع السابق، ص 486.

51 - النورسي، المرجع السابق، ص 404.

52 - النورسي، المرجع السابق، ص 362.

53 - النورسي، المكتوبات، مصدر سابق، ص 94.

54 - النورسي، صيقل الإسلام، مصدر سابق، ص 449.

55 - النورسي، صيقل الإسلام، مصدر سابق، ص 440.

- 56 - النورسي، المحتوى العربي، مصدر سابق، ص 201.
- 57 - النورسي، المكتوبات، مصدر سابق، ص 425.
- 58 - النورسي، اللغات، مصدر سابق، ص 329.
- 59 - النورسي، اللغات، مصدر سابق، اللحة الثامنة.
- 60 - النورسي، اللغات، مصدر سابق، ص 267.
- 61 - النورسي، المحتوى العربي، مصدر سابق، ص ص 200، 204.
- 62 - النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص ص 419، 421.
- 63 - النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، نفس المصنفات.
- 64 - النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص 484.
- 65 - النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص ص 419، 621.
- 66 - النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص 343.
- 67 - النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص 394.
- 68 - النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص ص 202 - 203.
- 69 - النورسي، اللغات، مصدر سابق، ص 67. وفي مسألة عدم إباحة النورسي رفع السلاح عند السلطة يعرض الدكتور محسن عبد الحميد لهذه المسألة، بقوله: "ولايمان الأستاذ (يقصد النورسي) في إطار انتشار الوعي الاجتماعي والدعوة السلمية؛ فإنه لا يبيح الجهاد المسلح الداخلي، الموجه ضد حكام المسلمين؛ لأن ذلك لا يتقدم من وجهة نظره (أي وجهة نظر يدع التزامات سيد النورسي) إلا المدو الخارجي المشرع بالمجتمع الإسلامي، من حيث هو كل، ويستشهد الكاتب بأقوال النورسي في الشعاعات، ص 245، بقوله: "إن الجهاد المسلح لا يحدث كلياً إلا ضد المدو الخارجي"، وقد طبق النورسي. والقول مازال الدكتور محسن عبد الحميد - رحمه الله أثناء ثورة الشيخ سعيد بيراف، أحد زعماء المظاهرات الكردية في شرق الأنابول، وقد وجه هذا الشيخ ثورته المسلحة، ضد سياسة مصطفى كمال (أتاتورك) الذي أثار نقمة الشعب بالجهاد المصاوي للدين الإسلامي"، محسن عبد الحميد، النورسي - التراث الإسلامي الكبير، ص ص 62 - 63، الموصل، 1987م.
- ويوضح من تحليل الكاتب، وهو أستاذ قدير في علم الكلام، كردي، عراقي، مشهور بدواماته المحترمة، أن النورسي عند كل عمليات الجهاد المسلح ضد السلطة، كما يلاحظ أن الشيخ سعيد بيراف، الذي تحدث عنه الكاتب، والذي قام بثورة مسلحة ضد أتاتورك لإلغاء هذا الأخير، مؤسسة الخلافة، كان شيخ الطريقة النيشنلية في تركيا، كما سيرش له كيتروس فيما بعد.

[70] B. S. N. Sualek, 293.

[71] a. g. e. a. s.

[72] B. S. N. E. D. S. 217.

(73) B. S. N. a. g. e. s. 213.

(74) A. g. e. a. s.

(75) A. g. e. s. 215.

77 - على درويش، الإسلاميون، المرجع السابق، ص 156.

78 - محمد حمزة دروزة، تركيا الحديثة، مطبعة الكشاف، ص 112، بيروت، 1948. ولهذه الكتاب أهمية خاصة لدى المعنيين بالشأن التركي؛ لأن مؤلفه حاضر - في تركيا نفسها - أحداث تطور قيام الجمهورية التركية، واعتمد على الرقبة والمشاهدة والمخار مع الأتراك، كما اعتمد على المصادر التركية الأولية والأصلية.

79 - جاء في برنامج حزب الشعب الجمهوري لإقامة أسس دولة تركيا ذات النظام الجمهوري؛ شرح للعلمانية هو: إن الحزب قد قبل - كميلاً - أساساً، أن تقوم قوانين الدولة وأنظمتها على أساس ما يقرره العلم والفن، ويتفق مع أصول الحضارة الحديثة ومقتضاياتها، وهو يعتبر الدين أمراً وجدانياً له حق الصوت من كل تجلوز ومداخله مادام في نطاق القوانين، كما أنه يرى أن فصل الدين عن أمور الدنيا والسياسة، وسيلة رئيسة لتقدم الأمة وسموها ونجاحها في كل حال ونجاح، ومعنى العلمانية ومعناها: ألا يكون للدين أي تأثير في أمور الدولة وشؤون الدنيا. انظر محمد حمزة دروزة، المرجع السابق، ص 175.

80 - رغم كل ما قدمه النورسي من نيات حسنة تجاه السلطة، وتأكيده المرة تلو المرة أنه بعيد عن السياسة، ولا يعمل بها، وأن تلامذته كذلك، ورغم الأمانة الصليدة في كتابه كليات رسائل النور على صحتها، والتي قدمها للسلطة ليثبت بعده عن السياسة ومضغ هو وتلامذته فقط لإنقاذ الإيمان، والتزامه بالإسلام في جزئه المتعلق بالعبادات فقط، وكان قصد من كل ذلك أن يكون وتلامذته ورسائل النور في مأمن من تدخل الحكومة، إلا أنه لم يفتن إلى أن الدين كان يحكم أسس الدولة - وليست سياسة حكومة من الحكومات -، وكان عاملاً من عوامل وقوف الحكومات بحزم تجاهه، وحتى بعد ربع قرن على اكتشاف أسس حركة النورسية، أي بعد ربع قرن على وفاة رائد هذه الحركة، وهو يدعي الزمان سعيد النورسي، قالت القوات المسلحة التركية - الحارس الأمين لمبادئ أتاتورك - وكذلك كافة المؤسسات السلطوية في تركيا، وجهة نظرها التي تجلت في هذا النص:

"إن حركة رسائل النور، إنما هي فعاليات طريقة، أرسى أساسها سعيد النورسي، الذي وُلد في قرية نورس التابعة لتاحية أسبرطة في قضاء حيزان في ولاية طليس عام 1879 م. وكان سعيد هذا معروفًا باسم سعيد الكردي، وبعد صلور قانون الكتي، انخد من النورسي لقباً له، نسبة إلى قرية نورس التي وُلد فيها، وبعد مخرو استقبل - بعد إعلان المشروطية - فتطلق سعيد إلى العمل السياسي، وكان أحد مؤسسي جمعية الاتحاد المحمدي، وكان من الذين أوقفوا نيران حادثة 31 مارس، نتيجة كتاباته الملتهبة في جريدة ووفلان، وانضم في ذلك الوقت إلى جمعية تعالى الكرد، وقد أجبرت الدولة سعيد النورسي على الإقامة في عدة أماكن مختلفة، وكانت تلك الإقامة الجبرية بين عامي 1925 - 1935 م، ومات في 24 مارس

1960م، وترك تلاعبته بالمؤامرات تشاغله بعمده. إن الثورسين قد شذوا الانتباه نتيجة تأثيرهم السياسي، ومن المعروف أنهم قبل ثورة الجيش في 12 سبتمبر 1980 وبمدها ألقوا أنفسهم إلى التنظيم، وأنهم يحاولون القضاء على مؤسسات الدولة، ولهم مؤسسات للنشر ونشر وجهات نظرهم كما تتر علىهم دخلًا. "والجدير بالذكر هنا أنه أسس الدولة التركية تنظر إلى التصحعات الدينية على أنه نوع من استغلال الدين في السياسة، بمقاب الفرد فيها أو كلها، بموجب قانون الجزاءات التركي المادة 163، وبالتالي اثيرت "الدولة" التركية، وليست الحكومات المتعاقبة فقط، النورسي والنورسية "عناصر رجعية يسببة متطرفة"، كما ورد في القسم الثالث من التقرير الاستراتيجي التركي: أسباب وأهداف التطرف والإرهاب في تركيا، لتفصيل أكثر، انظر: İhsan Doğramacı Türkiye'de Anarşi ve Terörün Sebepleri ve Hedefleri, m 80, Ankara, 12 Nisan 1985.

وإحسان دوغراماجي، رئيس لجنة العمل على إعداد هذا التقرير الاستراتيجي الخطير، الذي ظل فترة طويلة مستورًا من القادرين، كان مرشحًا لرئاسة الجمهورية التركية، منافسًا للرئيس سليمان دميرال. 81 - إحصان دوغراماجي، التقرير الاستراتيجي، المرجع السابق، ص 11. إن شعار التسامح - HO - GORU الذي رفعه الثورسي وداوم عليه أبناؤه بكل مدارسهم المتناظفة، قد رفعته حاليًا ألقا، ومن هذا الشعار يتضح موقف الثورسين من السلطة؛ لأنه شعار يدعول الظلمة في قلوب كل المواطنين على سطح تركيا، بصرف النظر عن العرق والدين، وهذا ما يتماشى مع سياسة الدولة، ونعطي هنا مثالًا من فرع فتح الله خوجه (فتح الله كولان) أحد فروع الثورسية، وفي شعار التسامح داخل المجتمع الواحد يقول فتح الله: "لا بد أن يبنى المجتمع فكرة التسامح حتى لو لم يعلن الجهاد ضد لا شيء على الإطلاق، لكن - إن كان هذا ممكنًا - أي إعلان الجهاد - فيكون هكذا: إعلان الجهاد في سبيل التسامح (يقصد التسامح بين الأديان) وليس إعلان الجهاد ضد البشر وإنما إعلان الجهاد ضد الأحاسيس السيئة، ضد الشعور الموحش الردي، يجب أن نجعل الناس يؤمنون بالشئ الطيب والجميل، وذلك بكفاح ناهم، ولست بالثأ من تطيبن هذا، إلى أخاف أن يقال إننا كافحنا في سبيل عمل صعب جدًا لا بد من بذل كل شيء في هذا السبيل مهما كان البذل، ذلك لأن هذا البذل جدير بأن تبذل في سبيله كل شيء في حال ورضيهم. لتفصيل نظرة فتح الله خوجه في إرساء العثمانية في الوطن الواحد، وبين أفرادهم، انظر:

Neural Sevincli, Fethullah Gülen ile New York Sohbeti, 4 cu Bölüm, s. 27, İstanbul, 1997.

82 - يدع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، ملحق أمير داغة، ترجمة إحصان قاسم الصالح، ص 333، شركة سوزلر للنشر، القاهرة 1994. وهي خطبة الموجهة إلى العرب التي ألقاها الخطبة الشامية التي ألقاها في الجامع الأموي بدمشق في سنة 1911 أي قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، مؤقداً بعد فكره من الصدام مع السلطة، بل ويعتد كلية عن السياسة، وخصوصًا في قوله: "يا إخوتي الكرام، أرجو ألا يذهب بكم الظن بأنني بكلامي هذا أستنهض هممكم للاشتغال بالسياسة - حاشا لله - فإن حقيقة الإسلام أسمى من كل سياسة، بل أن جميع أصناف السياسة وأشكالها يمكن أن نسير

في ركاب الإسلام وقبضه وتعمل له، لأية سياسة كانت أن تستغل الإسلام لتحقيق أغراضها". انظر
 يدبع الزمان النورسي، المخطبة الشامية، ترجمة وتحقيق إحسان قاسم الصالح، ص 70، اسطنبول
 1409، وهي طبعة سابقة ومنفصلة عن طبع كليات رسائل النور.

83 - إن جماعة الجيل الجديد "يبنى نسل" والمعروفة باسم بني آسيا بمعنى آسيا الجديدة، وهي إحدى
 اتجاهات النورسية، وهي جماعة الكتاب والأدباء النورسين بقيادة الكاتب المعروف محمد
 قوطلولار، يقف ضد هذا الرأي، وفي كتاب فلسفة الدولة في ذكر يدبع الزمان سعيد النورسي،
 الذي أصدرته هذه الجماعة وكتبه المحامي المتعلق صفاء مرسل، محاولات تفسير الجوانب السياسي
 ومفهوم تكوين الدولة في كتابات يدبع الزمان سعيد النورسي، وبالتالي إضفاء حفة السياسي على
 النورسي. يقول صفاء مرسل - على سبيل المثال - في علاقة النورسي بالسلطة: عندما تناول حياة يدبع
 الزمان سعيد النورسي في ضوء التاريخ السياسي القريب، نجد أنها تنقسم إلى ثلاثة مواقف، وهذه
 المراحل الثلاثة (أي السياسة) هي: مرحلة المشروطية (الديمقراطية) ومرحلة عهد قيام الجمهورية
 في تركيا، ومرحلة العهد الديمقراطي وتعدد الأحزاب، إن حياة يدبع الزمان سعيد النورسي التي أقام
 فيها علاقاته السياسية بالحكومة بلغت منذ إن كان عمره 23 عامًا أي عام 1896م، ونصيره هو - أي
 تعبير النورسي كان: رؤية أحوال البلاد عن قرب وعرضها على السلطان عبد الحميد، انظر:

Safa Mursel Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi, s 231, İstanbul 1980.

84 - يدبع الزمان سعيد النورسي، الشعاعيات، ترجمة إحسان قاسم الصالح، الشعاع الرابع عشر،
 ط2، ص 344، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 1993. وفي تحليل هذه القضية، يقول أحد
 المتحمسين للفكر النورسي: فالنورسي منذ قيامه مرة أخرى في إعاب "سعيد الجديد" وهو يرى
 أن قضية الإسلام الملحة ليست قضية صراع سياسي يمكن أن يقلب فيه، أو أن يكون مغلوبًا، إنما
 هو صراع حضاري رهيب، ولا يمكن أن يقلب فيه إذا عرفه العالم على حقيقته واعتقده وأمن به.
 انظر: أدب إبراهيم الدباغ. هوامش على يدبع الزمان سعيد النورسي وسيرته الذاتية، بحث في:
 عبد الرحيم السايح (مقدمة)، يدبع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر
 الإسلامي، دار سوزلر للنشر، اسطنبول، 1992.

85 - انظر - يدبع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، ملحق أمير داغ، ص 78، مصدر سابق.

86 - 90: على التوالي انظر، المصدر السابق، الصفحات على التوالي أيضًا: 273 - 359 - 7 - 333
 - 370 - 370 أيضًا نفس الصفحة.

91 - يدبع النورسي نفسه بهذا التفارق، فرق تأثير كثير من علماء العالم الإسلامي، الذين يقرنون جوانب
 الحياة المختلفة بالإسلام، أما دعوته فهي خالصة غير مفترقة بشيء من السياسة أو الاجتماع أو
 الانتصاب وهذا في رأيه أكثر أثرًا في إيذاء الكفر المنتشر في العالم - وبهذا يختلف في موقفه عن
 موقف بعض العلماء الإسلاميين المعاصرين، وقد يرجع تميز النورسي ونفسه المهاتن إلى هذه
 الفكرة، هذا وإن كانت جماعة آسيا الجديدة فقط هي التي لها رأيها في اقتراح النورسي بالسياسة.

92 - 94: حلى التتالي، بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق ملحق أمير داغ 1 والصفحات حلى التتالي مي: 263 - 270 - 334، مصدر سابق.

95 - بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق: أمير داغ، ط 1، ص 233، مصدر سابق.

96 - بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام، ط 2، المناظرات، ص 404، شركة سوزلو للنشر، القاهرة، 1995.

97 - بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق: أمير داغ، ط 1، ص 223، مصدر سابق.

■ - من موقف بديع الزمان سعيد النورسي من تأييد انقلاب الاتحاد والترقي ضد السلطان عبد الحميد بقول الكتاب النورسي نجم الدين شاهين أر: "أعلن الضباط الأحرار بالجيش حركتهم في 23 يوليو 1908، وفي ٣ يوليو وصل بديع الزمان سعيد النورسي إلى سلاتيك مقر قيادة الضباط الأحرار قادة الاتحاد والترقي، الذين «بروا» انقلاب ضد السلطان عبد الحميد".

وفي مدينة سلاتيك وفي ميدان الحرية هناك، وأمام حدة آلاف من المتألمين للاتحاد والترقي، ألقى النورسي خطبة تاريخية تحمل عنوان: "خطاب إلى الحرية"، (بمعنى أن الحرية قدمت مع قدوم حركة الضباط الاتحاديين).

وعلمت هذه الخطبة في مطبعة "أقبال ملت" في إسطنبول عام 1910، ضمن كتاب للنورسي بعنوان "ملق"، وفي هذا تأييد لحركة الجيش بقيادة الاتحاد والترقي، وعبد الحكم المشالي بقيادة السلطان عبد الحميد، ونقد فيه حكم الدولة العثمانية ووصفها بالاستبداد، وهذه الحادثة من الأمور التي تطفحها الحركة الإسلامية المعاصرة في تركيا، وأخذها عبد بديع الزمان سعيد النورسي. من تفصيل أكثر راجع:

Necmeddin Sahiner, *Bilinmeyen Teraflarla Sadiuzzaman Seld Nursi 3 cu Basidi*, s 81 - 82 Istanbul 1979.

وفي نقد النورسي لحكم الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد في خطبة هذه "خطاب إلى الحرية"، فنظر: إسماعيل فرا: ج 2، ص 213، مرجع سابق، وهدي دويش، مرجع سابق، ص 147، والتي أخذت عن إسماعيل فرا.

99 - بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام: المناظرات، مصدر سابق، ص 319.

100 - بديع الزمان النورسي، المكتوبات، مصدر سبق، المكتوب السادس عشر ص 89.

101 - بفصل لورد كينروس - وهو بريطاني يهودي من أكبر مؤرخي حركة أتاتورك - أعمال الحكومة الكمالية في مواجهة الذين قاموا بمبادئ العثمانية والجمهورية، وعما قامت به حكومة الثورة ضد الشيخ سعيد بيران شيخ الطريقة النيشندية في ديار بكر، وعن المشقة التي ربتها الحكومة وأعلنت المتطرفين في الشوارع، كما نقل لورد كينروس أيضًا بعض مشاهدات الأجانب لهذه الإجراءات العنيفة، مثل نقل مشاهدة هاولاندشو الملحق بالسفارة الأمريكية بأخرة لحركات الإعدام في هذه الحادثة.

Lord Kinross, Atatürk, Bir Millein Yenüdein Dogusu 7 ci Bası, Turkcesi Ayhan Tezel, s. 613, 631, 651. Sander yay. Istanbul 1980.

كما يشير كتاب آخر إلى نشاط "أهل الطرق الصوفية والتكايا" ضد إلغاء السلطنة والخلافة والمطامير، التي حصلت من جراء هذا، متمثلة في حركة التمرد الصوفي ضد أتاتورك التي بدأت بالشيخ بيران، وقلتها غيرها: الشيخ عاطف خريجه في منطقة أوف، والشيخ إبراهيم التوزاني في بورصة، والشيخ خالد التقيبدي، والشيخ قدوس، والشيخ أحمد الفلاحي القيصرلي التقيبدي في منطقة أسكليب. Cetin Ozek, Devlet ve Dun, s 498, Ada yay. T. S. Istanbul.

102 - يدعي الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، مصدر سابق، القسم السادس من المکتوب التاسع والعشرين، ص 535.

103 - حزب الشعب الجمهوري، أنشأ أتاتورك في 20 يوليو 1923، وكان الحزب خلال عهد أتاتورك وفي جزء من عهد أتاتورك هو حزب الدولة الرسمي، ولم أن رسميًا كما صير عنها شاعر صربي على تطور أحداثه هو الأستاذ محمد عزة دروزة - "غير موطدة بقتون أو مفروحة بلسنور" قد أنشئ الحزب وفقًا لقانون الجمعيات العام، الذي يتيح لكل مواطن إنشاء جمعية سياسية أو غير سياسية وفقًا لأحكامه. ورسمية الحزب الصلية "متوطدة في كون رئيسه الأعلى هو رئيس الجمهورية، وفي كون هذا الرئيس يمارس رئاسة الحزب الملي، والحكومة مطبوعة حطًا بطابع الحزب في أعضاء الوزارة وأعضاء المجلس النيابي والولاة ورؤساء المصالح الحكومية وكبار الموظفين، وقد ظل هذا الحزب بهذه القدرة والأفراد بالسلطة من عام 1930 حتى أوغسطس 1945. وقد قيد له هذا الفرد بموجب إحدى مواد قانون الجمعيات، التي منحت لوزير الداخلية حق تقرير مصير الطليعات لتأسيس الجمعيات، وقد وجه إلى هذا الحزب ملاحظات وانتقادات، لأنه يسلب المواطنين حرية النشاط السياسي، وهو ما كان حاصلاً فعلاً في تركيا ويؤدي إلى التحكم والاستبداد والإملاء، ومناقضته للدستور ولمعنى الديمقراطية وكتب لجمعية الأمة وجمعية البحث والتقدم فيها "رأيه" تناقض التطبيقات الدستورية والتناقض مع معنى الديمقراطية الصحيحة، كما كتب عزة دروزة. ولتخصيلات موسعة عن حزب الشعب الجمهوري، تاريخه وتطوراتته وعلاقاته بمشروعات السلطة في تركيا، انظر: محمد عزة دروزة، المرجع السابق، ص 163 - 168.

104 - 106: يدعي الزمان سعيد النورسي، الملاحق، مصدر سابق، ملحق أمير داغ، وأيضاً صفحات 304-342-243 على الترتيب.

107 - 109: يدعي الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، وأيضاً صفحات 468 - 541 - 541 على الترتيب.

110 - 111: المؤلف نفسه الملاحق، مصدر سابق، ملحق أمير داغ 1، ص 169، 249.

112 - المؤلف نفسه، الكلمات، مصدر سابق، ص 174.

113 - 115: سيقال الإسلام، مصدر سابق، الصفحات 531، 432، 450 على الترتيب.

١١٦ - ١١٨: الملاحق، مصدر سابق، ملحق أمير داغ 2، صفحات 415، 418، 419 على الترتيب.
 ١١٩ - الحزب الديمقراطي: نظرًا للتغيرات الدولية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، قام بعض الكتاب الأتراك بالدعوة إلى تغييرات داخلية في تركيا، وتغييرات برلمانية تقوم على أساس ديمقراطي، وكان في مقدمة هذه الحملة الصحفية الكاتب التركي اليهودي ذائع الصيت أحمد أمين بالمائة وبالرغم من يهوديته، إلا أنه كان من المدافعين الأقوياء في عالم الصحافة التركية عن الديمقراطية، ولعب دورًا مهمًا في إثارة العالم التركي كشأيدها.

كما شارك في هذه الحملة أيضًا أحمد الله صبحي الذي طالب - بقوة - هذا التغيير، وساعدت الظروف الدولية لهذه الحملة أيضًا، وكذلك حركة المثقفين الأتراك، إلى أن أخذت تركيا بنظام تعدد الأحزاب، وبالتالي فقد نادى العالم والأستاذ الجامعي محمد فؤاد كوبريلي، بأن نظام الحزب الواحد لم يعد مستأحقًا، ونقد الحكومة في أول أبريل 1945 تعلقًا لاذقًا، وكان هذا النقد بمثابة بدء الاتفاق على خروج مجموعة من حزب الشعب الجمهوري صاحب الكلمة في البرلمان التركي، ولتتها.

وبدأت أول محاولة لإقامة نظام برلماني متعدد الأحزاب من داخل حزب الشعب الجمهوري ذاته، وذلك في تقرير يحمل تاريخ 6 يوليو 1945، وطلب أربعة من مجلس الأمة التركي الجمهوريين بالديمقراطية في تقريرهم، وفي مقدمتهم أحد أهم الفكر الكمال، وهو جلال بايار ومنه عدنان مندريس وفؤاد كوبريلي ورفيق قورالان.

وكان عصمت أبولو رئيس الجمهورية - وقتها - مستمعًا لهذه الخطوة التي تنبع عنها قيام الحزب الديمقراطي عام 1946، وفاز في انتخابات 1950 ولمدة عشر سنوات، انتهت بأول انقلاب في تاريخ تركيا، عام 1960، الذي لعب دورًا جليدًا في الحياة السياسية التركية، وكان بديع الزمان صعيد التورسي مؤيدًا لهذا الحزب تأييدًا واضحًا، كما كان متاصرًا الزعيم القملي عدنان مندريس، من عدنان مندريس، والحزب الديمقراطي، والحياة السياسية في هذه انظر كتاب شركت ثريا عبدة الكتب في هذا الصرح.

Savkat Sureyya Aydemir, Menderes ' in Draml, 2ci Baskı s. 143 - 144, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976.

120 - 122: بديع الزمان صعيد التورسي، الملاحق، مصدر سابق، وأمير داغ 2، وأمير داغ 1، وفي ذه دعوى التور بالترالي، وأيضًا صفحات 396 - 397 - 398.

123 - 124: بديع الزمان صعيد التورسي، المثنوي العربي النوري، شركة سوزلر للنشر، القاهرة 1995م، من ص 203 و 204.

125 - أورخان محمد علي، صعيد التورسي، رجل القدر في حياة أمة، ص 100، اسطنبول 1995م.

126 - بديع الزمان صعيد التورسي، المثنوي العربي النوري، مرجع سابق، ص 196 - 200.

مصادر ومراجع المبحث

أولاً: المصادر،

- 1 - بديع الزمان النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور (1) الكلمات، ط2 - دار سوزلر للنشر - القاهرة 1992 م.
- 2 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور (2) المكتوبات، ط2 - دار سوزلر للنشر - القاهرة 1992 م.
- 3 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور (3) الكلمات، ط2 - دار سوزلر - القاهرة 1993 م.
- 4 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور (4) الشماعات، ط2 - دار سوزلر للنشر - القاهرة 1993 م.
- 5 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور (5) إشارات الإحسان في مظان الإيجاز، ط2، دار سوزلر للنشر القاهرة 1994 م.
- 6 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور (6) المثنوي العربي النورى، ط2 - دار سوزلر للنشر القاهرة 1995 م.
- 7 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور (7) الملاحق، الطبعة الثانية - دار سوزلر للنشر - القاهرة 1995 م.
- 8 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحى: كليات رسائل النور - حيق الإسلام، ط2 - دار سوزلر للنشر - القاهرة 1995 م.
- B. S. N., Emi Dag Layihesi, İstanbul 1993.
- B. S. N., Sualar, İstanbul, 1960.
- B. S. N., Tarihçe - İ Hayat, İstanbul, 1976.
- 9 - كشفي، سلیمان، مخطوطة تركية، مكتبة أسعد أفندي، بالسليمانية، أسطنبول، رقم 2174.
- 10 - Asik Pasa Zade, Aikpaiade Tarihi, M. E. B, Ankara 1985.
- 11 - Koca Sekban Basi, Paris Sefaretnamesi, Haz. Abdullah ucman, Ter. 1001 Tem. es. NO: B2 İstanbul. T. S.
- 12 - Kocı Bey, Kocı Bey Risalesi, Sadel. Zuhuri Danisman, Ter 1001 Tem. No. 115, İstanbul, T. S.

13 - Namık Kemal, Celaleddin Harezmşah, Haz. Hüseyin Ayan, Dergah yay 4cu Baskı, İstanbul 1975.

14 - Afet İnan, Atatürk, İktidarı Mevhumu ve Millet Sevgisi, A. U. D. T. c. (D, 1, sayı, 4, Ara 1949.

15 - منجم باشا أحمد دده أفندي، جامع الدول، مخطوط عربي، مكتبة أسعد أفندي بالسلطانية، اسطنبول رقم 2163.

16 - بروسه لي طاهر، عثمانلي مؤلفاري، ج 3، معارف جمعية نظارتی، اسطنبول 1333.

ثانياً، المراجع،

17 - Mustafa Mırsasoglu, Devlet ve Zihniyet, Elifba Yay. İstanbul 1980. 18 -

أسيد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، ط 2، دار الشروق، القاهرة، 1993.

19 - Muhammed Harb, Yavuz Sultan Selim ' In Suriye ve Misir Seferi, Sozler yay. İstanbul 1980.

20 - Yılmaz Öztuna, Büyük Türkiye Tarihi, Otukan Yay. İstanbul 1978.

21 - Devut Dursun.: Yönetim - Din ilişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İzzet Yay. İstanbul 1989.

22 - Ahmet Mumcu, Hukuksal ve siyasi Organ Olarak Divan - I Humay - un, Ankara 1976.

23 - محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني آخر سلاطين العثمانيين الكبار، دار القلم، دمشق 1990.

24 - Ahmet Ugur, Siyasetnameler, Kultur ve Sanat Yay. T. S. N. Y. Y. 25 -

عالم زباد، اكتشاف العدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة، بيروت، 1984.

25 - İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Dergah Yay. İstanbul 1987.

27 - Mumtaz'Er Turkona, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Oogusu, İlet - İsim Yay. İstanbul 1991.

28 - Almet Hamdi Tanpınar, 19 Asır Türk Edebiyatı Tarihi 4 cu Baskı, İstanbul 1976.

29 - Stefanos Yerasimos, Az Gelişmişlik Suresinde Türkiye, I Dünya Sava - Sından 1971'e, Godein yay İstanbul yay İstanbul 1976. 30 - Sevkettüreyya Aydemir, Makadonyadan Ortaasyaya Enver Paşa, Remzi Kitabevi, İstanbul 1978.

47 - إبراهيم الدسوقي شتا، الحركة الإسلامية في تركيا، الزهراء للإعلام العربي القاهرة 1986.

43 - هدى درويش، الإسلاميون وتركيا العلمانية، نموذج الإمام سليمان حلمي، دار الأملاق العربية، القاهرة 1998.

33 - Ahmet Akgunduz, Tabular Yildizlar, c. z. 4 cu B. Q. A. v Istanbul 1997.

34 - عبد الله الطنطاوي، منهج الإصلاح والتغيير عند النورسي، محاضرة لبي، إبراهيم علي الموسوي (محرر)، بديع الزمان فكره ودعوته، سلسلة دراسية أقامها المعهد العالي للفكر الإسلامي مكتب الأردن، ومركز بحوث وسائل النور في تركيا، عمان، الأردن، 1977.

35 - محسن عبد الحميد، النورسي الرائد الإسلامي الكبير، شركة مصطل ومطبعة الزهراء، الموصل، 1987.

36 - محمد هزة دروزة وتركيا الحديثة، مطبعة الكتاب، بيروت 1946.

37 - İhsan Doğramacı (Editör) Türkiye'de Anarşi ve Terörün Sebepleri ve Hedefleri, Ankara 1985.

38 - Nevval Sevincli, Fethullah Güllen ile New York Sohbeti, 4 cu Baskı, İstanbul 1997.

39 - Safa Mursel, Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet felsefesi, Yeni Nesil Yay. İstanbul 1980.

40 - أديب إبراهيم الدباغ. هوالش على فكر بديع الزمان سعيد النورسي وسيرته الذاتية بحث في: عبد الرحيم السابح. (مقدم) بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الإسلامي، دار سوزلر لنشر، اسطنبول، 1992 م.

41 - Neomedson Sahiner, Bilinmeyen Taraflariyla Bediüzzaman Said Nursi 3 cu B. Ayyıldız Mat. İstanbul 1979.

42 - Lord Kinross, Atatürk, Bir Millet'in Yeniden Dogusu, 7 cı II. Türkcesi Ayhan Tezel, Şander Yay. İstanbul 1980.

43 - Çetin özek, Devlet ve Din, Ada Yay İstanbul, T. S.

■ - Şevket Sureyya Aydemir, Mendâres Dramı, 2 cı III. Remzi Kitabevi, İstanbul 1976.

44 - أورهان محمد علي، سعيد النورسي، رجل القادر في حياة أمة، دار سوزلر لنشر، اسطنبول 1995.

خاتماً، دوائر المعارف والقواميس

Türk Ansiklopedisi, c. 21 M. E. B. Ankara 1974.-

- Zeki Pakalın, Osmanlı Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M. E. B. İstanbul 1983.

Yayın. Türk Dil ve Edebiyatı Ansiklopedisi, c. 5. Dergah İstanbul 1982.

رابعاً، الدوريات:

- Tekindag, M. C. Şehabeddin, "Salimnameler," I, U. T. E. O. Sayı 1, İstanbul 1970.

- محمد حرب، آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية في إطار تاريخ الفكر العثماني، مجلة آفاق الثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، مارس 1996.

Afet Inan, Atatürk'te Vatan Mefhumi ve Millet Sevgisi. -

A. U. D. T. C. F. D. C. I, sayı 4, Aralık 1949.

ذكر أيضًا في المصادر على اعتبار حرب مؤلفه المفضل من أتاتورك شخصيًا.

- Lutfi Paşa Asafname, E. K. Ahmet Uğur. İslam İsimleri En. No. 4, Ankara 1980.

خامساً، رسائل جامعية لم تُنشر:

السيد حسين عثمان الطنبري، الحركة الفكرية والعلمانية في تركيا 1918 - 1930، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1982م.

A. A. = Ahmet Akgündüz.

O. D. T. = Osmanlı Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.

قائمة المختصرات:

أولاً: العربية والعثمانية:

ص = صفحة

ج = جزء

م = ملاحظة

ح = حاشية

ثانياً، التركية:

A. g. e. = Aynı Gecen Eser.

A. S. = Aynı Sayfa.

A. U. D. T. C. F. D. = Ankara Üniversitesi ■ Tarih Coğrafya Fakültesi Dergi si,

B. = Başlı.

B. S. N. = Bediüzzaman Said Nursi.

C. = Cilt.

E. D. = Emir Dag Layihası.

E. K. = Edisyon Kirişlik.

E. İ. S. = Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü.

Ş. = Sualar.
 Haz. = Haziriyan.
 Madd. = Maddesi.
 Mat. = Matbaa.
 N. Y. Y. = Nassır Yeri Yok.
 No = Numara.
 O. A. V. = Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
 S. a. y = Sayı.
 S = Sayfa.
 T. D. E. A. = Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi.
 T. E. O.
 T. S. = Tarihsiz.
 T. Y. = Türkçe Yazma.
 Tem. es = Temel Eser.
 Ter. = Tercüman.
 Yay. = Yayınlar, Yayınevi.

المبحث الثالث:

آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية ضمن إطار تاريخ الفكر العثماني

لمعرفة آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية، لا بد من التمهيد لهذه المعرفة بالوقوف على مسألتين مهمتين، هما: تصنيف التاريخ العثماني العام إلى قسمين أساسيين "سياسي" و "فكري" ثم بيان حالة الشريعة الإسلامية في الدولة العثمانية، وما خالفها في عصر الدولة الأخير من تقنين شرعي.

التمهيد:

يبدأ التمهيد بالناحية الأولى من المسألة الأولى، وهي تصنيف التاريخ العثماني العام إلى قسمين: سياسي وفكري.

التاريخ العثماني

أولاً: القسم السياسي:

بدأت الدولة العثمانية، كما ورد في النصوص العثمانية المبكرة، إما تفر⁽¹⁾ داخل إطار دولة سلاجقة الروم، وهي دولة السلاجقة في الأناضول.

ومسألة استقرار العثمانيين في الأناضول في حمى السلاجقة تعود إلى الربع الأول من القرن الثالث عشر الميلادي، في أثناء الذعر المالمى من الموجة المغولية التي قادها جنكيز خان، وجعلت كثيراً من القبائل والشعوب تفر مذهورة من أمامها⁽²⁾.

من القبائل والشعوب التي فرت خائفة من أمام المغول عشيرة قايي التركية، التي كانت تقيم جنوب صحراء قارا قوروم شمال خراسان.

هبرت هذه العشيرة وغيرها من عشائر الأتراك إيراني واستقر بعضها شمال العراق وبعضها الآخر غرب إيران، كما استقر قسم منها في القوقاز. لكن قايي فقط هي التي

هاجرت إلى الأناضول برئاسة كوندوز ألب والد أرطغرل (؟ - 1230 م) وجد عثمان (1231 - 1281 م) الذي أخذت الدولة فيما بعد اسمه^(١).

وفي كنف سلطان قوية السلجوقي، حصلت هذه العشيرة علي أرض هبة من هذا الحاكم السلجوقي؛ لتخذها وطنًا للعاشقين، وكانت علي الحدود السلجوقية الرومية^(٢) وظلت هذه العشيرة - الإمارة - تحارب البيزنطيين وتقطع منهم أرضًا تقسمها إلي ملكيتها. ومات كوندوز ألب، فخلفه ابنه أرطغرل الذي خلفه عثمان، وهو المؤسس الفعلي - في رأي المؤرخين - للدولة العثمانية.

من الناحية السياسية، كان عثمان أمير ثغر تابعًا لعاصمة سلاجقة الروم - قونية - الذين كانوا بدورهم تابعين لدولة الإيلخانيين (1256 - 1344 م) التي كانت هي الأخرى خاضعة لقويلاي (1259 - 1294 م) حفيد جنكيز خان، وكان يسيطر ويحكم من عاصمته بكين^(٣).

دور الإمارة العثمانية:

حكم عثمان، ثم ابنه أورخان، ثم ابنه مراد - فاتح البلقان -، ثم ابنه بايزيد الصاعقة (1389 - 1402 م). وهذا الدور يسمى دور الإمارة، فقد كان كل من عثمان وأورخان ومراد وبايزيد يحمل لقب "أمير".

دور السلطنة العثمانية:

وفي زمن بايزيد الصاعقة، انتقلت الإمارة العثمانية من طور إلى طور؛ فاستبدل لبازيد لقب أمير؛ ليصبح سلطانًا، وكان ذلك عندما منحه الخليفة المشرقي العباسي (1389 - 1406 م) لقب سلطان. والواقع أن العثمانيين كانوا في ذلك الوقت أقرباء فاتحين في أوروبا وفي الأناضول، ولم يكونوا في حاجة ماسة إلى "التشريف"^(٤) الذي أرسله الخليفة في القاهرة لسلطانهم بايزيد.

وجاء بعد بايزيد ستة سلاطين، هم:

محمد جلبي (1413 - 1420 م) ومراد الثاني (1420 - 1451 م) ومحمد الثاني (الفاتح) (1451 - 1481 م) وبايزيد الثاني (1481 - 1512 م) وسليم الأول (1512 - 1520 م). وهذا الدور هو "دور السلطنة" إذ حمل كل واحد من حكامه لقب "سلطان".

دور "السلطنة - الخلافة" العثمانية،

وفي عهد سليم الأول انتقلت الدولة العثمانية من سلطنة إلى سلطنة وخلافة عقب انتصاره على قاتصوه الفوري السلوكي في موقعة مرج دابق 1516م، ثم دخول العثمانيين القاهرة في 15 فبراير 1517م.

وخلت الدولة العثمانية بوصفها السياسي والقانوني هذا عبر 28 سلطانًا خليفة، وخليفة واحد بدون سلطنة^(١) وانهارت السلطنة العثمانية عام 1922م، كما أُلغى الكماليون^(٢) الخلافة عام 1924م.

ثانيًا: القسم الفكري:

كما يمكن أيضًا تقسيم التاريخ الفكري لدى العثمانيين إلى قسمين رئيسيين، يمكن تسمية الأول منهما: مرحلة الدولة الإسلامية الشرقية، والثاني مرحلة الدولة الإسلامية الخاصة للتأثير الغربي، ويمكن تحديد زمن الأولى من بداية تأسيس الإمارة العثمانية عام 1299م إلى عام 1839م، وهو العام الذي صدر فيه فرمان التنظيمات^(٣). ويمكن تحديد زمن المرحلة الثانية بتاريخ 1839م، وينتهي بانتهاء الدولة العثمانية رسميًا في عام 1924م.

المرحلة الأولى:

الدولة الإسلامية الشرقية:

وتبدأ بداية الإمارة العثمانية حين كان دين هذه الإمارة "الشرعية الإسلامية" مضافًا إلى ذلك الأعراف والعادات التركية التي أتى بها الأتراك من آسيا الوسطى معهم، ولا تتعارض مع الإسلام، وكان الجهاد العسكري أساس علاقاتها الخارجية^(٤).

وتؤكد ملامح صفة الدولة بوصفها إمارة في تلك الفترة (أي في مرحلتها الأولى) بوصية عثمان بن أرطغرل المؤسس، عند وفاته، وهي الوصية التي استمر التمسك بها إلى النهاية.

يورد حاشق جلبي (1519 - 1572م) وهو مؤرخ عثماني مرموق المكانة. هذه الوصية التي حددت الأسس الفكرية لدولة آل عثمان، والتي تشمل ناحيتين: إدارة الدولة، والعلاقات الخارجية.

أما عن إدارة الدولة، فيقول عثمان لابنه أورهان الذي خلفه في السلطة:

"يا بني، إياك أن تشغل بشيء لم يأمر به الله - رب العالمين -، ... فاتخذ من مشورة علماء الدين موثقاً، و... إياك تتعد عن أهل الشريعة، وأنعم على الجنود... ولا يترك الشيطان بجندك وبمالك".

أما العلاقات الخارجية العثمانية المبكرة، فكان رسمها في الرخصة كالتالي: "خايتنا هي إرضاء الله - رب العالمين - و... بالجهاد مع نور ديتنا - الإسلام - كل الأفاق فتحديث مرغبات الله - جل جلاله -، و... لسنا من هؤلاء الذين يقيمون الحروب شهوة حكم أو سيطرة أفراد؛ فنحن بالإسلام نحيا، وللإسلام نموت"⁽¹¹⁾.

ولقد كانت هذه الرخصة مؤثراً فعالاً. وألقت بظلالها - كما سئرى - على آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية، حتى عهد التنظيمات والإصلاح الإداري.

وبهذه السياسة اجتاح آل عثمان عصر القوة، وقد كانوا في عهد عثمان المؤسس إمارة صغيرة، لا تتجاوز مساحتها عند وفاته 16000 كم²، قبلت في عصر سليم الأول 6557000 كم².

كانت إمارة نغر عام 1299 م، فأصبحت دولة عالمية عام 1517 م، لتشمل أراضي في ثلاث قارات كبرى، هي: أوروبا وآسيا وأفريقيا، وامتد نفوذها من موسكو إلى فيينا، ومن بغداد إلى المغرب. وبلغت الدولة خلال هذه الفترة أوجها حضارة وإدارة وهدلاً.

واستمرت هذه المرحلة الفكرية أيضاً جزءاً كبيراً من عصر القوة السياسية، وجزءاً من بداية عصر الضعف السياسي.

المرحلة الثانية:

الدولة الإسلامية المستغربة:

وعندما حدث الضعف في دولة العثمانيين - وليس هنا مجال البحث في أسبابه - اتجهوا إلى أوروبا؛ محاولين اللحاق بآخر الاختراعات العلمية والتكنولوجية منها، دون أن يصبخوا السمع إلى نداءات بعض المصلحين من أمثال قوجي بك (1580 - 1660 م)، الذي قال في رسالة مشهورة باسمه: إن الإصلاح لا يكون إلا بالعودة بحزم إلى تطبيق الشريعة الإسلامية⁽¹²⁾.

اتجهت الدولة العثمانية إلى أوروبا، فأرسلت البعثات العلمية في مختلف التخصصات، ودرس جلاء الطلاب، ثم عادوا بعد أن نقلوا من أوروبا التقدم التكنولوجي ومعه أفكار غربية غربية على العالم الإسلامي وقتها، مثل: الديمقراطية، والعقلانية، وفصل الدين عن الدولة، والقوانين الوضعية، والقومية.

هند حائلة محمد باشا (1805 - 1849م) والي مصر العثماني اضطرت الدولة إلى الوضوح تمامًا للفكر الغربي، فأصدر السلطان عبد المجيد مرسوم خط كلخانة⁽¹⁴⁾. غير وجه الدولة العثمانية الفكري تغييرًا كبيرًا، ثم أصدرت الدولة فرمان الإصلاحات⁽¹⁵⁾ عام 1856م، وبعد أول "دستور" للدولة العثمانية على نمط غربي بدلاً من أحكام الإسلام في بعض بنودها، ومثال ما أتى به الدستور الجديد: "إلغاء أحكام الارتداد"⁽¹⁶⁾ "قبول أفراد الدولة في المدارس العسكرية والمدنية دون أدنى تفرقة في الدين أو الجنس ما دام شرط القبول متوافراً في السن واجتياز الامتحانات المطلوبة"⁽¹⁷⁾، والمساواة في الضرائب، واستخدام الشعب العثماني غير المسلم أيضًا في القوات المسلحة"⁽¹⁸⁾.

والجدير بالذكر أن محاولات إصلاح الدولة العثمانية المسلمة على أساس المنهج الغربي في بناء الدولة والمؤسسات السياسية، أدى - بالضرورة - إلى تسرب بعض القوانين الأوروبية خاصة في التجارة والصناعة⁽¹⁹⁾.

وفي عهد الإصلاح هذا، بدأت الدولة العثمانية تأخذ مثلها الأعلى أو نموذجهما الأسمى من الغرب، وبالتالي بدأت الأفكار السياسية تتحول من مفهوم فكر إسلامي - يقوم على أساس وجود خليفة للمسلمين يحكم دولة إسلامية واسعة الأرجاء تضم عناصر شتى من أجناس مختلفة وأديان متعددة من مسلمين ونصارى ويهود وأتراك وأكراد وعرب وأرمن وصرب ويونانيين وبلغاريين وبوسنيين وألبان وجوكرس وغيرهم - إلى مفهوم ثقافي غربي، تمثل في القومية والسلطات التشريعية والانتخابات، ووضع القوانين غير الثابتة، وتغييرها أو إلغائها بقرار من المجالس الديمقراطية بدلاً من القوانين الشرعية الإسلامية الثابتة.

وأدى هذا في النهاية إلى قيام فرق سياسية عرقية تطالب بتضيت الدولة العثمانية إلى دول قومية صغيرة، فقامت الحركات القومية الألبانية والعربية والكردية والرومية

وتغييرها، مما أدى في النهاية إلى انهيار الدولة وانتهائها من التاريخ.

والواقع أن فرمان الإصلاحات (1856م) قد صدر بضغط من أوروبا، كما كان شأن سابقة خط كلخانه أيضًا. أما فرمان الإصلاحات بالذات فقد تمت دراسته وتقريره بين "عالي باشا الصدر الأعظم وبين السفير الإنجليزي والفرنسي في اسطنبول" وبعدها أعلنت الدولة رسميًا⁽¹⁹⁾.

ومنذ هذا العهد حتى نهاية الدولة - تقريبًا - تغير شكل إدارة الدولة، وبالتالي تغير شكل آليات اتخاذ القرار في الدولة.

وفي المرحلة التي كانت فيها الدولة مسلمة شرقية، وضعت سياستها على أساس الجهاد العسكري والتكوين الحضاري الإسلامي، ففي عهد الإمارة كانت آليات اتخاذ القرار، اثنتين:

1 - أمير يقود الدولة بمساعدة قواد عسكريون، وكان هذا الأمير مضرًا للإدارة والحرب مع مساعديه العسكريين.

2 - مجموعة "مشايخ الشرع الشريف" يقتنون لمجتمع الإمارة، ويفصلون في القضايا وتسير إدارة المجتمع على أساس فتاواهم، وكانت هذه المجموعة هي القضية في المجتمع العثماني البسيط، وأساسه الفكري.

وبيتما كان العثمانيون إمارة، كان رئيس مجموعة المشايخ يسمى المفتي، بدءًا من المفتي "فرا رسم" والمفتي "دارد القيصري"، ثم أصبح هذا المنصب يسمى "باش مفتي" بمعنى كبير المفتين أو المفتي الأكبر، وهذا له دلالة في توسيع الإمارة مساحة وسكانًا ومشكلات⁽²⁰⁾.

أما في عهد تطور الدولة إلى سلطنة - وبالذات في عهد الفاتح - فقد تحول منصب "باش مفتي" إلى ما يسمى "شيخ الإسلام" بموجب قانون الفاتح، المشهور باسم "فاتح قانون نامه سي"⁽²¹⁾.

أما في عهد الخلافة، فظل مسمى اللقب "شيخ الإسلام". وكان آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية هو مدني محمد نوري، وبعدها أُلغيت مشيخة الإسلام في عام 1924م⁽²²⁾.

آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية:

أولاً: الفترة الفكرية الأولى من عصر الدولة (7299 - 1839م):

كانت سلطة اتخاذ القرار في الفترة الأولى من تاريخ الدولة العثمانية تتمثل في الديوان الهمايوني في العاصمة، وفي الديوان في الولايات.

والديوان الهمايوني (Divan imeperiel) اسم أطلق على الديوان، الذي يجتمع برئاسة السلطان، يُنظر أمور الدولة ذات الأهمية الأولى، وهو امتداد حضاري لهذه المؤسسة منذ عهد السلاجقة ثم الإيلخانيين والدولة التركية الأخرى. ومثله في ذلك مثل الديوان العالي عند السلاجقة والديوان الكبير عند الإيلخانيين، والديوان السلطاني عند المماليك⁽²⁵⁾.

كانت مهمة الديوان الهمايوني دراسة أمور الدولة السياسية والإدارية والعسكرية والعرفية والشرعية والمدنية والمالية، كما كانت مهمته النظر في الشكاوي والقضايا، ويتخذ فيها القرار. وكان الديوان مفتوحاً لكل من يتمتع بحماية الدولة العثمانية مهما كان دينه أو ملته، ومهما كان حرقة أو مكان موطنه في الدولة، ومهما كانت مهنته أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها. كما كان الديوان مفتوحاً لكل رجل أو امرأة، وكل من يحس بظلم وقع عليه أو يتعرض للظلم، أو لمن صدر حكم من القضاة المحليين ضده، ويرى خطأ هذا الحكم أو لمن يشكو الولاة أو الجنود أو الضباط أو لمن وقع عليه ظلم القائمين على الأوقاف⁽²⁶⁾.

كانت الشؤون الإدارية والعرفية في الديوان من اختصاص الوزير الأعظم، أما الشؤون الخاصة بالأراضي فكانت من اختصاص النشائجي (التوقيعي)، أما الشؤون المالية فكانت من اختصاص قاضي العسكر، أما الشؤون المالية فكانت من نصيب الدختر دار، وكانت القرارات التي يتخذها والأمور التي ينظرها تسجل بدفاتر تسمى "مهمه دختري" و "رهوس دختري" و "نامه" و "عهد نامه"، ثم تمهر بخاتم السلطان الذي يكون عادة في عهد الوزير الأعظم، ثم نودع في "الدخترخانه"⁽²⁸⁾.

ويتشكل الديوان الهمايوني من أعضاء دائمين (الأعضاء الطبيعيين)، وأعضاء مؤقتين.

الأعضاء الدائمون:

هم: السلطان، والصنبر الأعظم أو الوزير الأعظم، وقاضيا المسكر، والنشانيجي (وهو الترقيمي أو الطقراطي)، والمدفردلر.

الأعضاء المؤقتون:

هم: أمير أمراء الررعلي (إذا كان موجوداً في العاصمة)، وأغا الإنكشارية، وقائد الأسطول (إذا كان حائزاً على رتبة الوزير فيكون عضواً دائماً)، وشيخ الإسلام (إذا كان دعي للمحضر).

هذا بالإضافة إلى (الكادر) المساعد، وأهمهم رئيس الكتاب، و"التدكري" و"جاوش باشا" والكتاب.

ويمتطع السلطان استخدام سلطاته أو إحالتها إلى الوزير الأعظم.

سلطات الديوان الهمايوني:

1 - السياسية:

يتمتع الديوان الهمايوني بأعلى سلطة في الدولة بعد السلطان، وعلى مستوى السياسة كانت مهمته المحافظة على نظام الحكم وهو السلطة العثمانية القائمة على مبادئ الإسلام⁽²⁸⁾. لذلك كانت مهمة الديوان الهمايوني السياسية الأولى ضمان سلامة جميع أجهزة الدولة لهذه السلطة، ومنع القيام ضدها، وهو صاحب المسؤولية في اتخاذ ما يراه كفيلاً للقيام بمهمته، خاصة أن هذا الديوان يمثل قوى رأس الدولة كلها، ومن هذا المنطلق تكون السلطة السياسية التي يتمتع بها الديوان⁽²⁹⁾.

وتنقسم سلطة الديوان الهمايوني السياسية إلى قسمين: داخلية، وخارجية.

أ - الداخلية:

السلطة السياسية الداخلية التي يمارسها الديوان الهمايوني كانت حماية الشريعة الإسلامية، وهي روح السلطة السياسية وإعلاء الإسلام، وسحق كل حركة تقوم ضده⁽²⁸⁾، واستقبال من أسلم حديثاً من غير المسلمين، وإقرار رواتب لهم من الدولة، كل حسب وضعه الاجتماعي، وتقديم هدايا مناسية له، وحمايته من تدخل سفراء الدول التابعة لها، وعدم تسليمهم لهم عند مطالبة هؤلاء السفراء بتسليم المهتدين حديثاً إلى الإسلام لهم، في

حالة ما إذا كان هذا المسلم حديثاً من مواطني دولة أخرى، أما إذا كان من مواطني الدولة العثمانية؛ فالديوان يستقبلهم، ويوزع عليهم هدايا، ويربطهم برواتب منتظمة من الدولة⁽²⁰⁾، كما كان يتخذ لدايمر شنيطة ضد من يرتد عن دينه من المسلمين⁽²¹⁾.

ب - الخارجية:

كانت السياسة الخارجية العثمانية التي ينفذها الديوان الهمايوني تتلخص في الآتي: نشر الإسلام بكل ما تستطيعه الدولة من إمكانيات، ويتميز آخر: "تحويل دار الحرب إلى دار إسلام"⁽²²⁾. وكان هذا أحد الأهداف السياسية الخارجية العثمانية التي يتولى تنفيذها الديوان الهمايوني. وقد نجحت هذه السياسة الخارجية بتوسيع حدود الدولة العثمانية إلى أقصى اتساعها، وهذا يعني نشرها للإسلام. ولم تتوقف حروب "الفتح" إلا منذ أواخر القرن السادس عشر الميلادي، ومنذ ذلك الحين كان على الديوان الهمايوني الذي يمثل الدولة العثمانية أن يجعل هذه في السياسة الخارجية حماية الأراضي المفتوحة والدفاع عنها، وهو أيضًا دفاع عن الإسلام. وبعض مداخلات الدول الأوروبية في السياسة الخارجية العثمانية، وإرسال هذه الدول سفراء مؤقتين ثم سفراء دائمين لها في اسطنبول؛ أصبح السفراء يقدمون رسائل لهم إلى الديوان الهمايوني، ويحصلون على أجورنها في مراسم رسمية يوضحها توجي بك في رسالته المشهورة، وكان للسفراء الأجانب أن يقدموا شكاوي للديوان الهمايوني إذا حدث إخلال بالاتفاقات المعقودة بين بلادهم وبين الدولة العثمانية التي تسمى في العثمانية "عهد نامه"، وكان الديوان يحقق فيها ويعدل⁽²³⁾. وكان لهذا الديوان حق تعيين العثمانيين في المناصب الدبلوماسية، وكانوا غالبًا من البيروقراطيين العاملين فيه⁽²⁴⁾.

أما أهم سلطات الديوان الهمايوني، فكان إعلان الحرب، وكان المعتاد أن يحصل السلطان قرار الحرب إلى الديوان الهمايوني؛ لدراسته واتخاذ اللازم لتنفيذه، وكان هذا القرار أحيانًا يتخذ في الديوان الهمايوني⁽²⁵⁾.

■ - الإدارية:

كان التفويض على جميع الأعمال الإدارية في البلاد من سلطات الديوان الهمايوني، وهو في ذلك - بعد السلطان - السلطة الأولى في البلاد، وعليه محاكمة الموظفين إذا لزم الأمر. وإن كان توجيه المناصب إلى حد معين من اختصاص الجهات الإدارية الأخرى مثل تعيين القضاة يكون من اختصاص قاضي العسكرية إلا أن التمييز في بعض المناصب

مثل منصب حرياشي المدن الكبرى من اختصاص الديوان الهمايوني. وإذا صدر قرار بتعيين شخص في منصب، وتظلم من هذا التعيين أو النقل، فمن حقه مراجعة الديوان الهمايوني، وللديوان في هذه الحالة، الأمر بإجراء التحقيقات وعمل اللازم⁽¹⁵⁾.

ومن السلطات الإدارية لهذا الديوان أيضًا، حماية أهل الذمة في البلاد من تعديات الإداريين وإعادة الحق لهم ومعاقبة المسؤولين على ذلك⁽¹⁶⁾.

وكانت خيوط المركزية الإدارية في الدولة تتجمع في هذا الديوان، مثال ذلك أن الديوان طلب من أجهزة الدولة المستولة عمل قوائم بكل الموجودين داخل حدود الدولة العشائية وتسليمها للديوان الهمايوني، وتجديدها كل ثلاثين عامًا، وإن على المسؤولين عن هذا تسجيل الوفيات والمواليد خلال هذه الأعوام الثلاثين، وهو ما يعرف اليوم بالإحصاء العام⁽¹⁷⁾.

3 - المالية، والاقتصادية:

والديوان الهمايوني هو: سلطة الفصل العليا في الأمور الاقتصادية والمالية على أعلى مستوياتها في الدولة، فالوزير الأعظم والدختر دار حضوا الديوان الطميمات، وهما صاحبا السلطة الأولى في الدولة - بعد السلطان - في التصرف بالأمور المالية، ومهمتها أيضًا الإشراف على مالية الدولة. ومن مهام الديوان الطميمية الضرائب والاقتصاد والمال. أما عن الضرائب، فمهمة الديوان تحرير موارد البلاد المفتوحة بدقة وعناية فائقتين، والإشراف المباشر سنويًا على الضرائب التي من حق الخزينة العامة، واستلام دفاتر الضرائب التي تحصل سنويًا من جميع أرجاء البلاد، فهذه يكتب منها نسختان: نسخة في مركز الولاية، ونسخة أخرى ترسل إلى اسطانبول؛ لتسلم للديوان الهمايوني.

والقوانين التي تسن لجمع الضرائب تعد في الديوان الهمايوني، يقوم بإعدادها التوقيعي (النشانهجي) ومجموعة مساعديه، وينظر الديوان في مدى مطابقة هذه الضرائب للمعادلة الضريبية بناء على مدى مطابقتها للمشرع الإسلامي.

ويتساوى في هذا جميع أنواع الضرائب، من أهمها ضرائب الجمارك التي يتابعها الديوان بدقته المعهودة، حتى أنه يتدخل فورًا إذا قلمت له شكوى تخص تحصيل هذه الضرائب بغير وجه حتى إلى أبسط أنواع الضرائب وأخفها.

وعلى الديوان الهمايوني ضمان عدم تحصيل الضرائب من الذين لا تحصل منهم مثل رجال الدين النمين⁽⁴⁴⁾، وعليه أيضًا مجازاة المرتشين - إذا وجبوا - في عمليات جمع الضرائب⁽⁴⁵⁾.

وعلى الديوان القيام بعمل اللازم لعدم إهدار المال العام، واتخاذ التدابير الصارمة في هذا السبيل⁽⁴⁶⁾ واتخاذ الإجراءات الضرورية لحماية البائع والمستهلك على حد سواء، ومراقبة أعمال قطع الأشجار وأعمال المحافظة على الخضرة⁽⁴⁷⁾.

من مهام الديوان الهمايوني أيضًا اتخاذ التدابير الضرورية لتطوير اقتصاد البلاد، والعمل على عدم سيطرة تجار معينين على تجارة البلاد واحتكارهم لها، وعلى عدم تخزين البضائع والمواد الضرورية في الوقت المناسب، ثم بيعها بعد ذلك بأسعار باهظة. ومن مهماته القضاء على التهريب، وحصر ثروة السلطان إذا توفي، وغير ذلك⁽⁴⁸⁾.

أعضاء الديوان الهمايوني الطيبيون (خير السلطان)، هم:

1 - الوزير الأعظم:

وسلطانه - كما ذكرنا من قبل - تتلخص في أنه وكيل السلطان وحامل خاتمه، وكان يعين في أوائل الحكم العثماني من طبقة العلماء. وكان هناك وزير واحد، لكنه منذ عهد مراد الأول (1389 - 1392 م) كثر عدد الوزراء، ولذلك سُمِّي أولهم الوزير الأعظم، وكانت له رئاسة الديوان الهمايوني نيابة عن السلطان في حالة عدم وجوده، وسلطة تعيين العلماء، ومن هم على شاكلتهم، وعزلهم، وترفيتهم، وكان له أن يقطع حتى 5999 اتجه دون الرجوع إلى السلطان، وكان له في أولات الحرب سلطة السلطان في كثير من الأمور.

ولا بد أن يشترك مع السلطان في الحرب، فإذا ترك السلطان الحرب لسبب أو لآخر يتولى الوزير الأعظم قيادة الجيش نيابة عن السلطان. وفي أثناء ذلك، يحمل لقب "السرदार الأكرم"، ويترك في حالة الحرب مكانه مؤقتًا في البلاد يسمى "قائمقام الصدارة" أو "قائمقام الركاب الهمايوني"، وهو يرأس الديوان الهمايوني في العاصمة بدلًا من الوزير الأعظم بصفته بنود القانون⁽⁴⁹⁾، وكانت إطاعة الوزير الأعظم هي إطاعة السلطان⁽⁵⁰⁾.

2 - قاضي العسكر:

وموقعهما في البروتوكول خلف الوزير الأعظم مباشرة، وهما اثنان: قاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر الروملي (البلقان). وكانا يستمعان إلى الشكاوى، ويجلسان على يسار الوزير الأعظم في الوقت الذي يكون فيه بقية الوزراء على يمينه، وكان عليهما حل المسائل الشرعية، ويمثلان العلماء، إذ إن شيخ الإسلام لم يكن عضواً بالديوان الهمايوني، وأهم عمل لهما في الديوان الاستماع إلى القضايا المعروضة⁽⁴³⁾.

3 - النشائي:

ويسمى بالترقيعي، وأحياناً بالطغرائي، والمعنى الحرفي لعمله هو "الشخص الذي يختم الفرمانات السلطانية بالطغراء". لكن سلطاته كانت أوسع من ذلك، فهو الذي يعد الفرمانات من حيث صياغتها، ويكتب أهم الفرمانات، وعليه تبيت قواعد الحقوق العرفية الواجب وضعها أو تغييرها، وعليه المراجعة الأخيرة على ما يعده الدفتر دار من وثائق ونظراً لأهميته في الديوان، فقد كان اختياره من العلماء، ثم من بعد ذلك من الكتاب البارزين، ولم يكن لشيخ الإسلام ولا قاضي العسكر دخل في اختيار النشائي أو تعيينه⁽⁴⁴⁾.

4 - الدفتر دار:

وله سلطة خاصة، وهو وكيل السلطان في مال الدولة، وميدان عمله الأمر المالي في الدولة. ومن واجباته فتح الدفترخانة والخزانة، وعرض على السلطان مسائله عقب اجتماع الديوان في أيام الثلاثاء⁽⁴⁵⁾. كان لشيخ الإسلام في الدولة وضع خاص، فلا يجوز جبه أو سجن أو اعتقاله، ومع ذلك فلم يكن عضواً بالديوان الهمايوني⁽⁴⁶⁾.

ثانياً، الفترة العنصرية الثانية من صمو الدولة (1839 - 1924 م):

اتجه الإداريون العثمانيون في عهد السلطان محمود الثاني (1808 - 1839 م) وبرغبته إلى التخريب، وما يهمنا هنا أنه غير اسم الوزارة العظمى إلى "باش وکالت"، أي رئاسة الوزراء - كما في أوروبا - وأوجد نظارتين (وزارتين) جديدتين، هما: المالية والأوقاف⁽⁴⁷⁾. وقد وصف أ. سلاو - الذي خدم الدولة العثمانية برتبة "مشاور باشا" مع أنه أوروبي - السلطان محمود الثاني بأنه "فقد خصائص الغرب كما هي، وبدأ إصلاحاته للدولة من حيث ما كان يتوجب عليه تركه"، ويقصد أنه أخذ من الدولة الأوروبية المظهر والمناوأة⁽⁴⁸⁾.

وفي عهد ابنه السلطان عبد المجيد أصدرت الدولة بياناً رسمياً يؤكد أن الدولة العثمانية قد اتجهت إلى الغرب في تغيير مظهرها وجزء كبير من تقنياتها وآليات اتخاذ القرار فيها.

مما سبق تبين أن الدولة العثمانية كانت تُدار، وكانت قراراتها تُتخذ في الديوان الهمايوني، وكان الديوان يتخذ برئاسة السلطان أو الصدر الأعظم نيابة عنه كما كان هذا الديوان يعقد في القصر في المكان المسمى تحت القبة (Kubbe Altı)، واستمر هذا حتى عهد السلطان محمد الفاتح الذي ثبت هذا التقليد بقانون. وقد أُلغى في هذه الفترة الديوان الهمايوني بوضعه نظاماً بشكل آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية، واستبدل به النظام الأوروبي، وبالتالي فقد تكون رسمياً بدلاً عن الديوان ما سمي في عهد محمود الثاني باسم "مجلس وكلا"، والوكيل بالتركية بمعنى الوزير في العربية. وبالتالي، فقد أصبح النظام الجديد يعرف باسم مجلس الوزراء^(١١) أو ما حُرف باسم "الباب العالي".

الباب العالي (Sublime Porte) أو مجلس الوزراء

وهو اصطلاحاً "المجلس الذي يتشكل من شيخ الإسلام والنظار (الوزراء)، الذي يتخذ القرار في الأمور المتعلقة بسياسة الدولة (العثمانية) الداخلية والخارجية، والأمور المهمة، ويسمى أيضاً "المجلس الخاص" أو "مجلس الوزراء الخاص"^(١٢).

وكان يتكون من: شيخ الإسلام، وناظر العدلية، وقائد الجيش، ورئيس شورى الدولة، وناظر الخارجية، وناظر الداخلية، وناظر البحرية، ومشير المدفعية، وناظر المالية، وناظر الأوقاف، وناظر التجارة والأمور النافعة (الأشغال)، وناظر المعارف، ومستشار الصدر الأعظم العالي.

وبذلك بعد شيخ الإسلام عن استقلاله، وتوزعت الشؤون الدينية بينه وبين ناظر الأوقاف، وأصبح شيخ الإسلام مؤلفاً كبيراً في الدولة.

وحلى النظام الغربي في تكوين الدولة العثمانية أيضاً أصبح هذا المجلس الوزاري - بعد انقلاب يوليو/ تموز 1908م الذي عزل السلطان عبد الحميد عن العرش - مقبلاً بقوانين ولوائح وأنظمة محددة ومعينة، وممثلاً أمام السلطان ومجلس المبعوثان (مجلس الأمة) عن الشؤون المتعلقة بسياسة الدولة الداخلية، والخارجية، والوظائف العامة^(١٣).

هوامش البحث

- 1 - انظر في معنى ثغر: أوغلو، سرت، معجم التاريخ العثماني، عثمانلي تاريخ لغتي، بالتركية الحديثة (اسطنبول 1986) ص 348.
- 2 - انظر: هرسون، حقي، تاريخ الإسلام الكبير منذ النشأة إلى يومنا هذا، دوغان، كونمزه بيوك إسلام تاويغني، بالتركية الحديثة (اسطنبول، 1989) ص 133.
- 3 - سعد الدين، تاج التواريخ، بالعروف التركية الحديثة، (اسطنبول، د. ت) ص 25.
- 4 - يرى بعض المؤرخين المحدثين أنها في أسكيشهره انظر: أوزطونه، بلملز، تاريخ تركيا الكبير (بيوك تركيا تاريخي) بالتركية الحديثة (اسطنبول، 1977) ص 256.
- 5 - انظر: رحمتي رشيد، في دائرة المعارف الإسلامية التركية المترجمة في مادة (قوبلاي) (اسطنبول، 1969) ص 948.
- 6 - "تصرف" من معنى هذا المصطلح انظر: محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة (القاهرة، 1994).
- 7 - انظر: بول، ستانلي، وتحليل أدهم، تاريخ الدولة الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، ترجمة وتعليق أحمد السعيد سليمان، (القاهرة، 1969) ص 441 - 453.
- 8 - نسبة إلى أنصار مصطفى كمال أتاتورك.
- 9 - التنظيمات: كلمة حرية دخلت اللغة العثمانية لتمييز في مصطلحها السياسي: حركة التنظيم والإصلاح على المنهج الأوروبي الغربي، ومفردتها تنظيم. وتضمن في المصطلح التاريخي حركة الإصلاح التي حدثت في الدولة العثمانية في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، مهددة بالمؤسسات والتنظيمات الأوروبية، انظر: محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني آخر السلاطين العثمانيين الكبار (دمشق، 1990) ص 28.
- 10 - انظر: دائرة المعارف العثمانية، عثمانلي انسكلوبيديسي، بالتركية الحديثة (اسطنبول، د. ت) 207:2 - 208.
- 11 - انظر ترجمة الوصية في: محمد حرب، العثمانيون، ص 16.
- 12 - قوجي بك: ضابط مؤرخ مصلح عميق الفكر، قدم أولى رسائله في إصلاح الدولة إلى السلطان مراد الرابع عام 1631، وقد أوضح في هذه الرسالة - من وجهة نظره - سجل الأسباب التي دفعت بالدولة في طريق الضعف والانحطاط، كما أوضح ما يمكن أن تتخذه الدولة من إصلاحات كفيلة بإعادتها إلى ما كانت عليه وقت قوتها وعظمتها. لمزيد من التفاصيل، انظر: الموسوعة التركية الحديثة يكي نورك انسكلوبيديسي، بالتركية الحديثة (اسطنبول، 1985) 5: 1890.
- 13 - خط كدخان: هو الفرمان الشهير الذي أصدره السلطان عبد الحميد في نوفمبر/ تشرين الثاني من عام 1839 م، ونلاه مصطفى رشيد باشا الصدر الأعظم آنذاك في الحديقة المسماة "كدهانه".

- وكان ذلك إلهاماً يده عصر التنظيمات في الدولة العثمانية. لمزيد من التفاصيل انظر: أوغلو، سرت، مرجع سابق، ص 124.
- 14 - فرمان الإصلاحات (إصلاحات فرماني): هو فرمان التالي الذي أصدره السلطان عبد المجيد عام 1856، الذي ألغى جميع الفوارق بين جميع دعاتها الدولة. وفي هذا يمكن الرجوع إلى: أوغلو، سرت، المرجع السابق، ص 164.
- 15 - انظر: قرالد، ضياء، التاريخ العثماني، عثمانلي تاريخي، بالتركية الحديثة (أنقرة، 1983) 1: 6.
- 16 - لوال، ضياء، المرجع السابق، ص 3.
- 17 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- 18 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- 19 - المرجع ذاته، ص 71.
- 20 - انظر: أوزطوله، يلماز، مرجع سابق، 3: 348.
- 21 - من قانون الفاتح، انظر ماداً: "قانون نامه سي" في حفي دوسون، 112: 393 - 408.
- 22 - دالتشند، إسماعيل، ليحياحلي عثمانلي تاريخي قرونلزي سي" بالتركية الحديثة (اسطنبول، 1971) ص 164.
- 23 - جاورشلي، إسماعيل حفي أوزون، مدخل إلى مؤسسات الدولة العثمانية، عثمانلي دولتي تشكيلاتنه مدخل (أنقرة، 1970) ص من 39، 67، 208، 273.
- 24 - دوسون، حفي، المرجع السابق، 32: 316 - 318.
- 25 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- 26 - مومجي، أحمد، حقوق سال و سياسال لزار اورخاني أوله رق، ديوان حسايون، بالتركية الحديثة (أنقرة، 1976) ص 73.
- 27 - مومجي، أحمد، المرجع نفسه.
- 28 - المرجع ذاته، ص 74.
- 29 - المرجع ذاته، ص 75.
- 30 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- 31 - المرجع السابق، ص 76.
- 32 - قوجي بك، رسالة سي، ساهه لشديرون ظهيري داتشمان (أنقرة، 1993) ص 169.
- 33 - انظر: مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص 82.
- 34 - سعد الدين، شرجه، المرجع السابق، 1: 213.
- 35 - انظر: مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص من 108 - 109.
- 36 - مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص 111.
- 37 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- 38 - المرجع ذاته، ص 113.

- 39 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- 40 - المرجع ذاته، ص 114.
- 41 - المرجع ذاته، ص 119.
- 42 - المرجع ذاته، ص 116.
- 43 - انظر: دوسون، حقي، المرجع السابق، 12: 318 - 320.
- 44 - مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص 43. وحقي دوسون، ص ص 321 - 322.
- 45 - مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص 48.
- 46 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- 47 - المرجع ذاته، ص 50. وحقي دوسون، ص 32.
- 48 - أوزطونه، يلماز، مرجع سابق، 10: 296.
- 49 - حلمي، أحمد، إسلام تاريخي، ساهه لشديرون ضيانور (اسطانبول، 1982) ص 751.
- 50 - المرجع ذاته، ص 753.
- 51 - انظر مادة (مجلس وكلا) في عثمانلي تاريخ فيملري وتوملري سوزلكي (اسطانبول، 1971) 11: 365.
- 52 - المرجع ذاته، ص 431.
- 53 - انظر، عثمانلي تاريخ فيملري، ص 431.
- 0 - بول، ستالي. و خليل أدهم. تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة. ترجمة وزلا عليه أحمد السعيد سليمان. القاهرة، 1969.
- حرب، محمد. السلطان عبد الحميد آخر السلاطين العثمانيين الكبار. دمشق، 1990.
- حرب، محمد. العثمانيون في التاريخ والحضارة. القاهرة، 1994.

ثانياً، المراجع التركية:

- Ahmet Mumcu, Hukuksal Ve Siyasal Karar Organı Olarak Divanı Humayum, Ankara, 1976.
- Hakki Dursun, Dogustan Gunumuze Buyuk Islam Tarihi, Istanbul, 1989.
- Ismail Danismend, izahli Osmanli Tarihi Kronolojisi, Istanbul, 1971.
- Ismail Hakki Uzuncarsli, Osmanli Devleti Teskilatine Medhal, Ankara, 1970.
- Kogi Bey, Risale (Sadelerstiren) Zuhuri Danisman, Ankara, 1985.
- Mithat Sertoglu, Osmanli Tarihi Lugati, Hazirlayan Ismet Parmaksizoglu, Istanbul.
- Yilmaz Oztuna, Buyuk Turkiye Tarihi, Istanbul, 1977.
- Ziya Karal, Osmanli Tarihi, Cilt 6, Ankara, 1983.

ثالثاً، دوائر معارف متخصصة:

- Islam Ansiklopedisi, Istanbul, 1965.
- Osmanli Ansiklopedisi, Istanbul.
- Yeni Turk Ansiklopedisi, Cilt 5, Istanbul, 1985.